

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIOLOGÍA
Departamento de Antropología Social**



**Los indios ticuna del amazonas: procesos de cambio social y
aculturación**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Francisco Javier Ullán de la Rosa

Director

Tomás Calvo Buezas

Madrid, 2004

ISBN: 978-84-669-1229-7

©Francisco Javier Ullán de la Rosa, 1998

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE C.C. POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LOS INDIOS TICUNA
DEL AMAZONAS:
PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL
Y ACULTURACIÓN.**

FRANCISCO JAVIER ULLÁN DE LA ROSA

Madrid, 1998.

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CC. POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LOS INDIOS TICUNA DEL AMAZONAS:
PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y
ACULTURACIÓN.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

FRANCISCO JAVIER ULLÁN DE LA ROSA.

Director:

Dr. Tomás Calvo Buezas.

Madrid, Septiembre 1998

Agradecimientos

A Tomás Calvo Buezas, por su cariño y amistad que sobrepasan la relación puramente académica, y por su comprensión y sabiduría en la difícil tarea de dirigir esta tesis. Porque el destino nos siga manteniendo unidos para siempre de una manera o de otra.

A mis padres, que han sufrido con la paciencia con la que sólo saben sufrir padres y madres todas las miserias humanas que ha conllevado este trabajo: las ausencias, las angustias, los nervios, los malos humores. Y por el orgullo que significa poder seguir su ejemplo con esta tesis.

A todos mis profesores del Departamento de Antropología Social, en el que me he formado como antropólogo.

A Rafael Díaz Maderuelo, en especial, porque él fue quien me inoculó el bacilo de la antropología.

A Carlos Caravantes también, que con la dirección de mi tesina ha aportado un trabajo y asesoramiento científico importante a la culminación de esta obra.

A Ramiro Feijoo, un amigo, porque él encendió la chispa que ha culminado en esta explosión.

A Fernando Mosquera, antropólogo y director del PNR en Leticia, que ayudó y guió a un antropólogo novato cuando más lo necesitaba.

A Azulai Manduca Vazquez (San Martín de Amacayacu, Colombia), el abuelo Panduro (Mocagua, Colombia), Max Brander Ramírez, Tito Ruiz, Antero y Leopoldo León, Noemí Albán, Argemiro Coello, Félix Benítez (Boyauhuasú, Colombia), Luis, Sixto, Gilberto y Dalvis Antonio Ramos, Abel y Miliciano Vento, Francisco del Aguila, Raúl Aguilar y Ángela Cayetano (El Progreso, Colombia), Luis Curitima (Arara, Colombia), Rafael Díaz y Carlos Cruz Acosta (Rondiña), Gabriel Farías (El Chorro-Valencia, Colombia), Argemiro Barbosa y Angel Vargas (Nueva Vida, Perú), Manuel, Hernando y Ramón Fernández, Alfredo Santurino (Nueva Galilea, Perú), mis principales informantes, cuyos conocimientos y experiencias generosamente me transmitieron y cuyas voces se escuchan, espero que con fidelidad, de un extremo al otro de este libro.

Al resto de los habitantes de las localidades citadas. Gracias por vuestra hospitalidad que jamás podré recompensar lo suficiente y por vuestra tolerancia a la observación e interrogación de este antropólogo.

A Constantino Ramos y Jussara Gruber, del Centro Magüta de Benjamín Constant (Brasil), también por su hospitalidad y por la valiosa información que compartieron conmigo.

A mi hermano Carlos, que soportó furias y cajas destempladas nacidas de la competencia por el útil de trabajo, el ordenador. Al final lo conseguimos los dos, Carlos. Enhorabuena.

A Isabel, Miriam, Loles, Elena, Aida, Ildefonso, Carlos y Lorenzo, compañeros y amigos del CEMIRA con quienes he tenido la suerte de trabajar y divertirme los últimos dos años. Por la tabarra que han tenido que aguantarme con la tesis que parecía interminable.

A toda mi familia y amigos.

INDICE.

PRELUDIO DE INTRODUCCIÓN.....	1
--------------------------------------	----------

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO.....	2
--	----------

1.1 Obertura.....	3
-------------------	---

1.2 Objetivos y metodología.....	13
----------------------------------	----

1.2.1 Objetivos.....	13
----------------------	----

1.2.2 Metodología.....	19
------------------------	----

1.3 Marco teórico de los procesos de cambio social y aculturación.....	26
---	----

Fotografías

CAPÍTULO II. LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA Y MARCO ECOLÓGICO.....	44
--	-----------

2.1 Localización geográfica del territorio ticuna actual. Problemas.....	45
---	----

2.2 Marco Ecológico.....	50
--------------------------	----

2.2.1 Régimen climático del territorio.....	50
---	----

2.2.2 Geomorfología y régimen hidrológico.....	55
--	----

2.2.3 Flora, fauna y subecosistemas amazónicos.....	60
---	----

2.2.4 Régimen edafológico. ¿Condición limitante del desarrollo tecnoeconómico?.....	65
--	----

Mapas:

Mapa 0: América del Sur y el área ticuna

Mapa 1: Asentamientos ticuna en Brasil

Mapa 2: Asentamientos ticuna en Colombia y Perú.

PRIMERA PARTE: UNA PANORÁMICA HISTÓRICA DEL CONTACTO TICUNAS-OCCIDENTE..... 68

CAPÍTULO III. DE ELDORADO UTÓPICO AL ORO BLANCO DEL CAUCHO (SIGLOS XVI-XIX)..... 69

- 3.1 La Alta Amazonia en el periodo anterior al contacto con Occidente. La situación periférica de los ticuna en el contexto político-económico precolombino..... 70
- 3.2 Primeros contactos con Occidente. Las exploraciones españolas en busca de Eldorado y la construcción mítica de la Alta Amazonia (1538-1560)..... 86
- 3.3.El comienzo de la colonización del Amazonas por los imperios mercantilistas. Implantación de un sistema económico de base esclavista en los extremos de la cuenca (1600-1686)..... 97
 - 3.3.1 La zona de influencia española: la colonización y evangelización de la Provincia de Mainas hasta 1686..... 104
 - 3.3.2 La expansión de las colonias portuguesas de Pará y Maranhao..... 115
 - 3.3.3. El Alto Amazonas hasta 1686. Consecuencias del asentamiento europeo en los extremos de la Cuenca. La participación indígena en el tráfico de herramientas y esclavos con Occidente..... 126
- 3.4. La obra misional del padre Fritz y el conflicto bélico hispano-portugués en el Alto Amazonas: El fin de los omagua (1686-1714)..... 132
- 3.5. Inicio de la colonización del Alto Amazonas: la primera evangelización y explotación de los ticuna (1714-1757/67)..... 145
 - 3.5.1 Las misiones jesuítas españolas del Alto Amazonas desde el final del conflicto hispano-luso hasta la expulsión de la Compañía de Jesús..... 145
 - 3.5.2 Las misiones portuguesas del Alto Amazonas hasta la instauración del *Diretório de indios* (1714-1757)..... 156
- 3.6 El *Diretório de indios* en Brasil y el Alto Amazonas hasta

la Era del Caucho (1757-1864).....	164
3.6.1 La implantación del <i>Diretório de indios</i>	164
3.6.2 El Alto Amazonas y los ticuna durante el periodo del <i>Diretório</i>	173
3.6.3.El fin del <i>Diretório</i> y la transición a la Era del Caucho.....	184

CAPÍTULO IV. EL FENÓMENO SOCIO-COGNITIVO DEL ATÍPICO CABOCLISMO TICUNA: UNA PERSPECTIVA PSICO-SOCIAL DE LA DOMINACIÓN OCCIDENTAL SOBRE LOS INDIOS..... 190

4.1. Introducción.....	191
4.2. Hacia una definición del <i>caboclismo ticuna</i> . De Cardoso de Oliveira a la Psicología Social.....	196
4.3. La formación de la imagen estereotípica del <i>indio salvaje vs blanco civilizado</i> en la cultura dominante europea.....	201
4.4. Actitudes y sentimientos: el complejo de inferioridad y de autonegación del indígena y la profecía de autosatisfacción del blanco.....	208
4.5.La dominación y explotación como concreción del complejo total de actitudes indio/blanco. Secuencia histórico-diacrónica de la implantación del <i>caboclismo</i> entre los ticuna.....	213
4.6. Funcionalidad del <i>caboclismo atípico</i> ticuna como ideología legitimadora del sistema de explotación y dominación.....	220

CAPÍTULO V. LA ERA DEL CAUCHO (1870-1920) Y EL PODER HEGEMÓNICO DE LOS PATRONES CAUCHEROS SOBRE LOS TICUNA (1890-1940)..... 224

5.1.La Era del Caucho en el Amazonas (1870-1920).Perspectiva general...	225
5.1.1 Esplendor y caída del caucho en el Amazonas.....	225
5.1.2 Las formas de explotación intensiva (<i>modelo de apogeo</i>) y sus relaciones de producción.....	232
5.2. Los ticunas y el sistema mixto de explotación no intensiva del caucho (<i>modelo caboclo</i>).....	249

5.3. Consecuencias de la Era del Caucho en las estructuras socio culturales ticuna.....	265
5.3.1 La aculturación material creciente.....	266
5.3.2 Los cambios en la organización política. La desaparición de las jefaturas tradicionales.....	267
5.3.3 La reubicación residencial. La desaparición de las malocas primigenias y la dispersión de los ticuna.....	269
5.3.4 La aparición de movimientos religiosos milenaristas.....	275
5.4. El conflicto colombo-peruano (1930-34): canto del cisne de la Era del Caucho.....	276
5.5. Conclusión.....	281

CAPÍTULO VI. EL FIN DEL RÉGIMEN SERVIL Y DE LA HEGEMONÍA PATRONAL (1942-1971)..... 282

6.1. Los comienzos de la política indigenista de los Estados (Brasil, Colombia, Perú).....	283
6.1.1 El SPI y la instalación del Puesto Indígena Ticunas en Umariacú (1942-1946).....	283
6.1.2 La reacción de los patrones brasileños. Hacia un <i>status quo</i> de equilibrio de poder SPI/oligarquía (1946-1960).....	293
6.1.3 La intervención del Ejército: Hacia el fin definitivo del régimen servil de barracón en Brasil.....	300
6.1.4 La acción del Estado en Colombia y Perú.....	304
6.2. El papel de los agentes religiosos en la nueva situación histórica.....	307
6.2.1 La acción de la Iglesia Católica.....	308
6.2.2 Las Iglesias protestantes.....	320
6.2.3 La Orden Cruzada o Hermandad de la Santa Cruz.....	325
6.3. La inmigración como agente de la nueva situación histórica.....	331
6.4. Balance final del periodo.....	334
6.4.1 De siervos de la gleba a campesinado marginal.....	334
6.4.2 El impulso final al proceso de fluvialización.....	335

**CAPÍTULO VII. GLOBALIZACIÓN Y ACULTURACIÓN
VS REVITALIZACIÓN CULTURAL Y CONCIENCIACIÓN
ÉTNICA (1971-1998)..... 346**

**7.1 Los Estados y el neoindigenismo. Avances legislativos en la
protección de los indígenas..... 347**

7.1.1 El *Estatuto do Indio* en Brasil..... 348

7.1.2 La legislación indigenista en Colombia..... 352

7.1.3 La legislación indigenista en Perú..... 355

7.2. La lucha política de los ticunas y los discursos indianistas..... 357

**7.2.1 El *Conselho Geral da Tribu Tükuna* y la lucha por
la tierra de los ticunas brasileños..... 359**

**7.2.2 La movilización política de los ticuna de Colombia
y la creación de resguardos. Reflexiones sobre el asociacio-
nismo y la conciencia política ticuna..... 367**

**7.3. Iniciativas culturales de revitalización étnica y nuevas refle-
xiones sobre el problema de la identidad vs globalización..... 375**

**7.4. El proceso de globalización y la multiplicación
de los agentes de cambio y aculturación..... 383**

**7.4.1 Las consecuencias de la concentración de los ticuna
en aldeas..... 383**

**7.4.2 La multiplicación de los agentes de contacto. Nuevas
reflexiones sobre la incorporación de los ticuna a la aldea
global..... 390**

Fotografías

ÍNDICE.

SEGUNDA PARTE: LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y ACULTURACIÓN..... 403

CAPÍTULO VIII . SISTEMA DE PARENTESCO Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA SOCIEDAD TICUNA ANTERIOR ALCONTACTO..... 404

8.1. Planteamientos generales en el estudio del parentesco ticuna.....	405
8.2. La mitad exogámica. ¿Era la sociedad ticuna una organización dualista?.....	409
8.3. ¿Era el sistema de parentesco ticuna de carácter totémico.....	418
8.3.1 Definición de totemismo.....	418
8.3.2 La relación tótem/individuo y tótem clan entre los ticuna.....	421.
8.3.3 El totemismo como religión primigenia.....	423
8.3.4 El totemismo como sistema de clasificación social.....	425
8.4. ¿Era el clan patrilocal (<i>kü-a</i>) un grupo corporativo?.	
La organización sociopolítica de la sociedad ticuna precontacto.....	430
8.4.1 El <i>kü-a</i> como grupo corporativo. Definición de grupo corporativo.....	431
8.4.2 Las funciones del <i>kü-a</i> patrineal en la sociedad ticuna precontacto. Especulaciones previas.....	435
8.4.3 Otras unidades a nivel sub-clánico: ¿Estaba segmentado el clan en linajes?.....	437
8.4.4 Las pautas de residencia: ¿Constituía el <i>kü-a</i> un grupo local?. Conclusiones sobre el carácter corporativo del <i>ku-a</i> ..	440.
8.4.5 El <i>kü-a</i> como unidad de organización sociopolítica de los ticuna precontacto. La tesis de Pacheco.....	447
8.4.6 La significación del <i>kü-a</i> a la luz de las teorías sobre la construcción cultural del género. La sociedad ticuna como <i>brideservice society</i> y el <i>kü-a</i> como grupo de guerra.....	455

8.4.7 Conclusiones finales sobre la funcionalidad y el carácter corporativo del <i>kü-a</i>	465
8.5. El intercambio matrimonial: sus efectos en la estructura social.....	468
8.5.1 Las reglas de intercambio matrimonial.....	468
8.5.2 Algunas características del matrimonio ticuna.....	476
8.6. La funcionalidad del sistema terminológico de parentesco.....	478

CAPÍTULO IX. DEL CLAN PATRILINEAL A LA FAMILIA NUCLEAR COGNATICA: LAS TRANSFORMACIONES EN EL SISTEMA DE PARENTESCO TICUNA..... 485

9.1. Introducción.....	486
9.2. El periodo de dispersión residencial: destrucción de las malocas clánicas y constitución de unidades uxori-locales.....	488
9.2.1 Las nuevas unidades sociales y de parentesco: el dominio de la uxori-localidad.....	489
9.2.2 El <i>kü-a</i> en las nuevas condiciones de hábitat disperso: Factores de desestructuración y estrategias de resistencia a la pérdida de la identidad clánica.....	498
9.3. La concentración residencial. El sistema de parentesco en las aldeas ribereñas de la actualidad.....	508
9.3.1 Introducción.....	508
9.3.2 Las pautas de residencia.....	510
9.3.3 Conclusión final sobre la residencia como elemento determinante del sistema de parentesco.....	520
9.3.4. La significación actual del <i>kü-a</i> en el sistema de parentesco y la sociedad ticuna.....	523
9.3.5 El sistema de alianzas matrimoniales: De nuevo sale a la luz la estructura cognatica por debajo del caparazón superestructural clánico.....	534
9.3.6 Algunas características del matrimonio ticuna actual. Sus efectos sobre el sistema de parentesco y la sociedad.....	548
9.3.7 El compadrazgo como nueva institución de parentesco:	

Su funcionalidad en el sistema de parentesco actual.....	553
--	-----

Fotografías.

CAPÍTULO X. LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA ACTUAL DE LAS ALDEAS TICUNAS RIBEREÑAS..... 563

10.1. Introducción. Advertencias iniciales.....	564
10.2. El igualitarismo social. Incipientes tendencias hacia la estratificación.....	566
10.2.1 Igualitarismo social.....	566
10.2.2 Incipiente estratificación social.....	570
10.3. La organización política en las aldeas ticuna. Mecanismos de control social.....	578
10.3.1 Caracterización general de los liderazgos políticos en las aldeas ticuna.....	580
10.3.2 Las formas particulares de organización política en las aldeas ticuna (Brasil, Colombia, Perú).....	583
10.3.3. El parentesco como factor elemental de sustentación de las nuevas instituciones políticas.....	586
10.3.4 Las nuevas religiones como factor de estructuración política.....	590
10.4. Otros mecanismos de control social: el complejo brujería-enfermedad y la burla.....	594
10.4.1 El complejo cultural brujería-enfermedad.....	594
10.4.2 Los apodos burlescos como mecanismo de control social.....	606
10.5. Conclusión sobre la organización política y los mecanismos de control social: disminución inversamente proporcional de la eficacia respecto al tamaño creciente de la población.....	609
10.6. Más allá de la aldea: formas de relación social y política intercomunitarias.....	613
10.6.1 Formas de relación entre aldeas. Los acontecimientos sociales intercomunitarios.....	614
10.6.2 Esquemas de relación entre los ticuna y las sociedades nacionales. Perduración de la conciencia de inferioridad.	

El sentimiento de doble identidad.	
El clientelismo político.....	626

CAPÍTULO XI.LA RELIGIÓN TICUNA PRECRISTIANA: SUPERVIVENCIA, SINCRETISMO Y TRANSFORMACIÓN..... 634

11.1. Introducción. Dificultades de análisis y clasificación.....	635
11.2. Definición de animismo y tipologización de los sistemas religiosos amazónicos.....	639
11.3. La cosmología ticuna.....	648
11.3.1 El Universo ticuna.....	648
11.3.2 Más allá del dominio humano: los principales seres y espíritus extrahumanos.....	654
11.4. El ciclo mítico del origen del mundo y la humanidad.....	660
11.4.1 La significación del mito.....	660
11.4.2 El origen de los gemelos míticos.....	662
11.4.3 El origen de los seres humanos.....	663
11.4.4 El mito de la lupuna universal: el origen de la luz y del Amazonas.....	667
11.4.5 La adquisición de la cultura.....	668
11.5. Antropología: la concepción polifenoménica del alma.....	669
11.6. La praxis religiosa: El chamanismo.....	673
11.6.1 El chamanismo: fenómeno homogéneo en todo el Amazonas.....	673
11.6.2 La iniciación del chamán ticuna.....	677
11.6.3 Los grados y modalidades del chamanismo ticuna.....	678
11.6.4 El brujo: alter-ego del chamán.....	679
11.6.5 Descripción del ritual de curación chamánico.....	682
11.6.6 Análisis del ritual chamánico: la relación entre magia, tecnología, ciencia y drama.....	683
11.6.7 La aculturación amenaza las prácticas chamánicas.....	696
11.7. La praxis religiosa: los ritos de paso.....	699
11.8. La escatología ticuna: Discusiones en torno a su naturaleza	

sincrética.....	701
11.8.1 La mitología escatológica ticuna.....	701
11.8.2 El concepto de “justicia divina” en la religión ticuna.....	704
11.8.3 La naturaleza sincrética de la escatología milenarista.....	708
11.9. Breve síntesis final sobre la religión ticuna.....	726

Fotografías

CAPÍTULO XII. TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS. LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS MILENARISTAS TICUNA (cc1910-1960)..... 727

12.1. Hacia un intento de explicación del fenómeno milenarista.....	728
12.1.1 Definición de milenarismo. Diferencia entre “movimientos milenaristas” y “movimientos mesiánicos”.....	728
12.1.2 Las teorías sobre el milenarismo.....	734
12.2. Descripción, clasificación y análisis de los primeros movimientos milenaristas ticuna (cc 1910-1960).....	744
12.2.1 La secuencia cronológica. Descripción de los movi- mientos.....	744
12.2.2 Evolución histórica y análisis de los movimientos milenaristas.....	753

CAPÍTULO XIII.LAS TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS CRISTIA- NOS (PENTECOSTALISMO Y ORDEN CRUZADA). ASPECTOS RELIGIOSOS DEL MOVIMIENTO DEL CGTT..... 780

13.1.Introducción.....	781
13.2. Antecedentes históricos.....	783
13.2.1 Breve cronología de la expansión de las iglesias evangé- licas en América Latina: el crecimiento espectacular del	

pentecostalismo.....	783
13.2.2 Los orígenes e historia de la Hermandad de la Santa Cruz..	786
14.3. Principios doctrinales comunes a los movimientos fundamenta- lista-milenaristas.....	791
13.4 Los rasgos diferenciales del pentecostalismo y el crucismo.....	809
13.4.1 El pentecostalismo: Las manifestaciones extáticas del Espíritu Santo.....	809
13.4.2 El crucismo: Mesianismo y fetichización de la cruz.....	815
13.5. Buscando una explicación del éxito y expansión de los movimientos pentecostal y crucista.....	823
13.5.1 Factores exógenos: La religión como herra- mienta antisubversión.....	823
13.5.2 Factores endógenos: La religión como rees- tructurador sociocultural.....	827
13.6. La organización eclesiástica de los movimientos: La comunidad de creyentes como unidad sociopolítica.....	839
13.6.1 Organigrama básico de los liderazgos y mecanis- mos de legitimación del poder.....	839
13.6.2 La praxis del poder.....	848
13.7. Epílogo: El CGTT y la lucha por la tierra de los ticuna como epígono político-civil de los movimientos mesiánicos ticuna.....	854
Fotografías	
CAPÍTULO XIV.CONCLUSIONES.....	857
BIBLIOGRAFÍA.....	930
APÉNDICES Y DOCUMENTOS.....	952

NOTAS PRELIMINARES:

Todas las fotografías que aparecen en esta tesis han sido realizadas por el autor, a excepción de aquella en que aparece él mismo, tomada por uno de sus informantes ticunas.

Todas las palabras no españolas aparecen impresas en cursiva, así como las citas de otros autores.

El sistema de citas y de bibliografía utilizado es el que utiliza la prestigiosa revista de antropología *Man*.

La inclusión de fragmentos de poetas latinoamericanos en las cabeceras de capítulos nace, en definitiva, de la inclinación personal del autor a conciliar ciencia y arte.

PRELUDIO DE INTRODUCCIÓN

Y así a lo largo de tu cuerpo,
pequeña América adorada,
las tierras y los pueblos interrumpen mis besos
y tu belleza entonces
no sólo enciende el fuego
que arde sin consumirse entre nosotros
sino que con tu amor me está llamado,
y a través de tu vida
me está dando la vida que me falta
y al sabor de tu amor se agrega el barro,
el beso de la tierra que me aguarda.

(Pablo Neruda, *Los versos del capitán*)

CAPÍTULO I.

INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO.

**Estamos haciendo un libro,
Testimonio de lo que no decimos.
Reunimos nuestro tiempo, nuestros dolores,
Nuestros ojos, las manos que tuvimos,
Los corazones que ensayamos;
Nos traemos al libro,
Y quedamos, no obstante,
Más grandes y más miserables que el libro.
(Jaime Sabines, *Tarumba*)**

1.1. Obertura

En julio de 1993, durante un viaje al sol de medianoche en el Cabo Norte, conocí a Ramiro Feijoo, la persona que habría de prender, sin él pretenderlo, la mecha de la que sería mi aventura amazónica, aventura que sólo ahora finalmente llega a su estación término con la redacción de esta tesis doctoral. Ramiro era guía de viajes y realizaba, además, su doctorado en geografía en la Complutense. Era mayor que yo y había estado varias veces en Colombia, en la Amazonía y en el Chocó. Fue gracias a su intermediación que yo acabé desembarcando en el Amazonas colombiano, circunstancia que quizás no hubiera sucedido de no haberle conocido a él.

Esa mecha, sin embargo, nunca se habría encendido si no hubiera estado alimentada ya de un fuego previo que ardía en mi interior y había ido creciendo más y más desde mi infancia y los juegos en los recreos y las novelas juveniles y las biografías de los grandes exploradores y aventureros de todos los tiempos: la llama del ansia por descubrir, por explorar el mundo más allá de los confines conocidos por mí y por los míos, el sueño de lo lejano, de los espacios geográficos desproporcionados, inverosímiles, y de los seres humanos que los habitaban, seres humanos que, en mi imaginación, no eran como nosotros, que no podían serlo, aspergidos como estaban por ese *elán* que para mí tenía toda forma de vida no occidental, no urbano-industrial. En pocas palabras: el sueño de la maravilla, como horizonte ideal para escapar de la rutina cotidiana de la vida de ese joven ciudadano de nuestro tiempo que era yo, y que a mí se me antojaba vacía, gris y alienante; la imagen de lo maravilloso bajo la forma más indefinida del viejo mito aventurero de lo exótico y la aún más concreta del de lo primitivo.

Esa era la razón por la que yo, como muchos otros jóvenes antes, ahora y siempre, había optado por la antropología como disciplina científica a la que dedicar mis años de estudiante y como aspiración de proyecto vital para mi existencia: el deseo de trascender las fronteras de mi propio mundo, de mi propia sociedad y cultura industrial, rutinizada, burocratizada, racionalizada, demasiado ordenada, para sumergirme, aunque fuese temporalmente, en otros mundos más “primitivos” donde la aventura aún fuese posible, donde la magia aún formara parte de la realidad y no de la ficción, donde la naturaleza aún fuese naturaleza y no un simple parque de grandes dimensiones, para experimentar, aunque transitoriamente, otras posibles existencias viviendo bajo las reglas, los códigos, las cosmovisiones, los elementos, de otros ecosistemas naturales y culturales compartiendo la vida de otras gentes más fascinantes porque menos domeñadas, porque menos agnósticas, porque menos materialistas, porque menos individualistas.

Mi vocación antropológica, como imagino la de otros muchos, se despertó al hilo de una desazón y un aburrimiento por la sociedad y la forma de vida que me rodeaba- hijo de pequeño burgués en una sociedad de pequeños burgueses en su periodo de vacas gordas- y de un horizonte idealista de maravilla y fantasía que debería quizá haber desaparecido con mi niñez pero -para mi fortuna- no lo hizo. Así, como otros muchos -insisto- antes que yo, mi circunstancia personal me conducía por el camino de la evasión, rumbo a ese El Dorado que la generación de los 60 y 70 se había ya lanzado a descubrir –y a inventar, con diversas variantes- por los cuatro rincones de la tierra: el mito de la experiencia trascendente y única en el paraíso perdido, el mito de las sociedades fascinantes donde la vida correría más deprisa que en el aburrido despacho de la ciudad, sociedades que debían ser el reflejo inverso de la nuestra y, por lo tanto, llevar colgado el cartel de “primitivas”.

Esa era mi tesitura vital, lo confieso sin ningún pudor, cuando aquel verano de 1993, recién terminada la carrera, me marché de vacaciones en espera

de comenzar mi doctorado en antropología social. De nada me habían servido mis incipientes lecciones de antropología para deshacer el mito. Al contrario, lo habían reforzado aún más. Me encontraba fascinado por la idea de hacer trabajo de campo, de hacerlo a más no tardar y en un entorno cultural y geográfico lo más diferente y alejado posible. Me atraía el pensamiento de que las condiciones fuesen lo más precarias y primigenias posibles, aunque también, evidentemente, me asustaba. Es decir, nada de antropología urbana aunque fuera en una sociedad no occidental. A mí me atraían los territorios de frontera, salvajes, aquellos lugares que por sus condiciones extremas aún dejaban lugar para lo desconocido, para la exploración y, por lo tanto, también para la imaginación de la maravilla: la selva, el desierto... El objetivo científico, sin pretender desprestigiarlo, habría de ser el vehículo (suena menos fuerte que excusa) para vivir una experiencia única, como probablemente lo había sido para Malinowsky, o para Evans-Pritchard, a quienes yo pretendía, a mi medida, emular. Entonces, en el Cabo Norte, precisamente en uno de esos lugares liminales entre el espacio domesticado por el hombre y la naturaleza más indomable, conocí a Ramiro Feijoo y, como decía, él encendió la mecha de esta aventura, vital y científica a la vez.

En efecto, Ramiro hizo por mí algo más que entretener mi viaje al lejano septentrión con sus historias de la selva: con sus contactos en el INDERENA colombiano (Instituto Nacional de los Recursos Naturales) me habló de la existencia de un programa de investigación para realizar trabajo de campo en los Parques Nacionales de Colombia, dentro de los cuales existen comunidades indígenas. El programa ofrecía unas ayudas consistentes en alojamiento gratuito en las instalaciones del Parque, un descuento del 50% sobre las comidas y la orientación y el apoyo logístico del personal del mismo, ayuda que Ramiro ya había obtenido en dos ocasiones. Fascinado como estaba por el atractivo de la selva pero también consciente de mi inexperiencia y asustado por el gran reto, el programa me pareció perfecto y, con la intervención de Ramiro, que era amigo de un directivo del INDERENA, solicité la ayuda. En un primer momento la

concesión de la misma se tramitó para el Parque Bahía Solano, en el Chocó, y yo empecé a trabajar en un proyecto-borrador de tesis sobre el grupo indígena emberá. Desafortunadamente, y aunque el INDERENA concedió el permiso para la estancia en el parque, no ocurrió lo mismo con la organización política que defendía los intereses de las poblaciones indias de la zona, la OREWA (Organización Regional de los Emberás y Waunanas). Siempre recordaré la conversación telefónica que sostuve con un tal señor Fabio Chamapuro, director, creo, de la OREWA por aquel entonces, enero del 94, el cual, una semana antes del proyectado inicio de mi viaje, me denegó cualquier autorización para visitar las comunidades de sus paisanos con argumentos como *“Nosotros no somos micos para que venga nadie a estudiarnos”* o *“Usted es español, ¿no es cierto?. Pues mire, todavía estamos esperando a que nos devuelvan el oro que nos robaron hace quinientos años”*. Jamás fui al Chocó y, en sustitución, el INDERENA me concedió por vía de urgencia la ayuda para el Parque Nacional Amacayacu, en el Trapecio Amazónico Colombiano, la región de los indios ticuna, a quienes, al no tener una organización política muy desarrollada (al menos no en el lado colombiano) el organismo medioambiental consideró que no era necesario pedir permiso de ningún tipo. He de añadir que el incidente supuso ya una señal de alarma que prevenía a mi imaginación repleta de ideas preconcebidas sobre los indios que lo que me aguardaba en el Amazonas probablemente ya no era ese mundo primigenio del mito. ¿Indios con teléfono y fax que deniegan el permiso para entrar en sus comunidades desde un despacho en la capital?. Quizá mi problema era que no había leído aún *El antropólogo inocente*. Craso error.

Y así fue como acabé sintiendo el húmedo azote del calor ecuatorial del Amazonas en mi rostro, una ya lejana tarde de febrero de 1994, descendiendo por la escalerilla de un DC-9 de Avianca en el aeropuerto de Leticia, rumbo a mi inesperado destino entre los ticuna, sin apenas conocer nada de ellos, sin ni siquiera un proyecto o un boceto de investigación, pues no había habido tiempo material para recopilar o leer literatura al respecto, y con mi mochila repleta, a

pesar de mi incipiente formación antropológica, de estereotipos míticos e ideas preconcebidas sobre la selva y sobre los indios, al encuentro de mí mismo y de lo que la realidad, una realidad que yo anhelaba míticamente primigenia, me quisiera deparar.

Y como siempre le sucede a los hombres que persiguen un mito, la cruel realidad habría de pulverizar todas mis preconcepciones desde el mismo primer día de mi llegada al Amacayacu. La primera noche que pasé en la idealizada selva amazónica los trabajadores ticunas del parque, enfundados en vaqueros y camisetas estampadas con los más variados motivos de la cultura de masas norteamericana (personajes de “Sensación de Vivir”, jugadores de basquet) me invitaban a salir con ellos a la “discoteca” de Mocagua, la aldea situada en frente de la sede del parque, donde pasamos la noche bebiendo ron “Tres Esquinas” y bailando vallenato y salsa. A la mañana siguiente me esperaba un partido de baloncesto con los muchachos del pueblo y ese fue también el día en que conocí a mi primer informante, Azulai Manduca Vázquez, que se presentó a sí mismo como “antropólogo nativo”, que me aseguró que había ya trabajado con once antropólogos en San Martín de Amacayacu y que yo hacía el número doce.

¿Dónde estaban los famosos indios amazónicos de los documentales de la 2? ¿Dónde estaban los tipos en taparrabos con la cara pintada, los cazadores del arco y las flechas, los chamanes y los alucinógenos, las danzas exóticas alrededor de la hoguera? ¿Dónde estaba el trabajo original y pionero del explorador científico cuando aquel lugar parecía la Gran Vía de los antropólogos?

El *shock* que aquellas primeras impresiones le produjeron tanto a mis ensoñaciones de aventura, maduradas al sol de un romanticismo fantasioso y estereotipado, como a mis expectativas científicas fueron terribles, la decepción, profunda: el mundo primitivo que había venido a buscar se encontraba contaminado por el que intentaba dejar temporalmente atrás. No parecía haber manera de escapar de él. ¿Adonde, cuánto más lejos había que seguir huyendo

para encontrar ese mundo de maravilla no manchado por los omnipresentes tentáculos de Occidente?. “Yo- me decía por un lado, por el más personal- no he venido tan lejos, no he invertido tanto para bailar vallenato y jugar al baloncesto con los indios”. Y por el otro, por el lado más pragmático, me agobiaba con el convencimiento de que allí no había gran cosa que investigar porque aquellos indios ticuna estaban muy “occidentalizados”, muy “aculturados”, y no tenían suficientes “rasgos diferenciales” que justificasen la realización de una tesis doctoral sobre los mismos. Además, por otra parte, ¿qué sentido tendría realizar una investigación de campo donde otros once científicos sociales, probablemente con más experiencia que yo, lo habían hecho ya previamente?.

La decepción fue tan grande y me agobió de tal manera que, tras una semana en el Amacayacu, semana en la que realicé un par de visitas cortas a la vecina aldea de San Martín y a la ya referida Mocagua, decidí regresar a Leticia para aclarar mis ideas. La dureza del ambiente, además, me había golpeado sin piedad y yo, que siempre había soñado con ella, me había acobardado de pronto ante esta selva que también había salido del horizonte de mi fantasía para invadir con toda su fuerza y sus inclemencias y sus mosquitos el territorio de mi realidad cotidiana.

Y este es el punto de la historia en que interviene el segundo de los personajes clave que influyeron decisiva y positivamente en el éxito final de mi investigación: Fernando Mosquera, antropólogo y director del PNR¹ en Leticia, a quien había tenido la suerte de conocer previamente en el avión que me había traído desde Bogotá, y cuyos consejos y ayuda me fueron inestimables. Con mi director de tesis, Tomás Calvo Buezas, a 10.000 kilómetros de distancia el doctor Mosquera fue para mí lo más parecido a un segundo tutor y orientador de mi trabajo de investigación y la mano que necesitaba en aquel concreto y delicado momento en que me debatía en una total confusión y desorientación acerca del motivo de mi estancia allí, a punto de tirar la toalla y volverme a casa.

¹ El Plan Nacional de Rehabilitación es un organismo estatal de desarrollo .

Fue Fernando Mosquera, hasta cierto punto, el que me devolvió la ilusión por lo que se suponía había venido a hacer allí: el trabajo de campo entre los ticuna. Las varias y largas conversaciones que él y yo sostuvimos en aquella segunda semana de mi viaje sobre los indios y sobre la región amazónica abrieron la primera brecha en la pétrea rigidez de mis percepciones iniciales sobre el Amazonas y me sembraron la semilla de una revolución mental de la que tenía la más absoluta necesidad si es que quería tener el más mínimo éxito como científico social y aún como persona: me refiero al abandono lo más completo posible de mis mitos y mis imágenes estereotipadas sobre las otras culturas y sociedades y, más aún, sobre la mía propia. Los consejos de Fernando Mosquera me señalaron el camino en esa dirección y la interacción con la realidad en los siguientes dos meses hizo el resto. Esa fue, en definitiva, la lección más importante que aprendí en aquel primer viaje al Amazonas, la primera lección que tenía que aprender como antropólogo y que despejó también el camino hacia mi maduración como persona: Aprender a mirar la realidad sin prejuicios, a no sacar conclusiones de la misma por su apariencia externa, descubrir que la gran aventura está en la realidad misma y no en los mitos con que la disfrazamos, porque persiguiendo Eldorados sólo se consigue pasar de largo por las verdaderas maravillas que la realidad nos presenta, rebajadas y ensombrecidas por nuestra obsesión, como le ocurrió en su momento a los conquistadores en su mítica búsqueda de ese lugar inexistente.

Pero esto, como digo, no fue sino algo que la realidad misma me fue revelando paulatinamente en aquellos meses. Fernando no hizo sino convencerme y medio ilusionarme con una propuesta para que volviera al campo: me propuso hacer una investigación en Boyahuasú, una comunidad ticuna pentecostal, y estudiar la influencia de ese movimiento religioso entre los indios. Este era un tema que nadie había tratado hasta el momento en la región, me aseguró, para alejar los fantasmas de los once antropólogos que me rondaban sin piedad, y a él le haría un gran favor estudiando aquella comunidad en la que

el PNR adelantaba un proyecto piloto de piscicultura. Fue así como abandoné cualquier relación con el Parque Amacayacu y, con la intermediación de Fernando Mosquera, que me presentó a las autoridades de Boyahuasú, puse rumbo hacia esta comunidad con un espíritu más optimista, dispuesto a darme una segunda oportunidad.

Gracias a Dios que me la di. El mes y medio que pasé en Boyahuasú me transformó completamente. Allí descubrí un mundo increíble y fascinante que mis ojos henchidos de sueños preconcebidos me habían mantenido tapado en aquella primera semana. Descubrí un mundo de naturaleza desatada, de jaguares que merodean la aldea de noche, de caimanes y pirañas que se pescan y se comen, de fervores religiosos rayando en el fanatismo, de brujerías y exorcismos, de reglas de incesto clánico, de leyendas antiguas contadas en la calma de la noche, de guerrilleros y narcotraficantes, de patrones blancos y siglos de servidumbre y marginación indígena, del esfuerzo de admirables profesionales por mejorar las condiciones de vida de aquellas gentes en un medio natural y social desfavorable... Y me di cuenta de lo ciego que había estado al rechazar de entrada aquel mundo por unos pocos rasgos superficiales que no se ajustaban a mi esquema, sin haber siquiera llegado a rascar su interior y, un día cualquiera, como quien no quiere la cosa, miré hacia atrás y me asaltó la certeza de estar viviendo una aventura maravillosa, sin alguno de los ingredientes que siempre había imaginado pero con la ventaja de que era real. Poco importaba en el fondo si no había cerbatanas, arcos y flechas, si mis indios escuchaban la radio y viajaban en motor fuera-borda, poco importaba si la aculturación estaba en marcha y el océano de occidente golpeaba con sus olas la pequeña sociedad de los ticuna: aún así aquello era muy diferente del lugar donde yo venía, y las experiencias nuevas por vivir, las cosas por descubrir, innumerables.

No me extenderé mucho más en reflexiones filosóficas y personales sobre mi experiencia de campo. Disculpen los lectores si les ha parecido que me excedía a este respecto. Sólo pretendía introducir de una manera menos

académica las circunstancias que originaron la realización de esta tesis y ponerles en situación para que entendieran cómo llegué a perfilar el tema de mi investigación, el proceso de cambio social y aculturación entre los ticuna. Yo había llegado al Amazonas borracho con el sueño del paraíso perdido primigenio, me encontré con los ticunas y desperté. Desperté, y no sólo fui consciente de hasta qué punto el mito del primitivismo prístino era un sueño pernicioso para nostálgicos que se niegan a aceptar la existencia del cambio histórico (ahora y siempre, en cualquier sociedad, pero más en este mundo nuestro que camina a toda velocidad y hacia algún tipo de aldea global) sino que me descubrí a mí mismo renegando de algunos de esos elementos “primitivos” y no occidentales que aún conservaban los ticuna. Me descubrí a mí mismo, por ejemplo, dándome cuenta de lo horrible que sería vivir en un mundo asediado continuamente por los mosquitos, en un mundo caliente sin bebidas frías, de comida monótona y escasa, de ocio simple, de fanatismo religioso, de relaciones intersexuales controladas, de enfermedades que siegan sin piedad la vida de cientos de niños...

La segunda lección más importante que aprendí en el Amazonas, y probablemente complementaria de la primera, fue una paulatina toma de conciencia de cuán occidental me sentía en realidad, de cómo esa civilización que había venido aborreciendo me era en realidad indispensable, pues formaba parte de mí como una segunda piel que, ahora descubría, me dolería horrores arrancar. Esas son las contradicciones de la vida, y supongo que no soy el primer antropólogo en experimentarlas. Al mes de vivir en Boyahuasú ya me moría por beber una cerveza, comer algo que no fuera yuca o plátano, ver una buena película en el cine pero, sobre todo, hablar con alguien que compartiera mi código cultural, alguien con quien poder sentir la complicidad que con los ticunas, a pesar de toda su amabilidad, me faltaba.

Porque como ya decía, por debajo de las apariencias, y a pesar del relativo grado de aculturación que los ticunas tienen, estos están aún lejos de ser colombianos. Los ticuna siguen aún siendo indios, pensando como indios y, hasta

cierto punto, viviendo como tales, sin que ello tenga porque traer a la imaginación imágenes de plumas y taparrabos. Ante mí tenía una sociedad en plena transformación material y cultural como consecuencia de su interacción con la sociedad occidental, una sociedad atravesando un momento confuso en el que los elementos más inverosímiles se mezclaban con aparente anarquía: economía de subsistencia con aparatos tecnológicos, brujería con creencias pentecostales puritanas, sectas milenaristas con narcotraficantes, reglas matrimoniales patriclánicas con estructuras de parentesco cognaticio, fútbol con cacerías de jaguares... Y esa mezcla, esa contaminación de la pureza prístina, que me había decepcionado en la primera impresión, llegó más tarde a fascinarme poderosamente hasta el punto de excitar mi curiosidad científica hasta entonces aletargada por la experiencia vital.

Saturado el momento de la experiencia exótica, la motivación antropológica, que hasta entonces había sido secundaria, tomó el relevo de mi interés y me dí cuenta de que tenía ante mí un apasionante tema de investigación, todo un complejo universo social por estudiar, y de que iba a llevar el estudio a buen puerto, no importaba cuántos antropólogos hubieran emprendido la misma tarea antes. Quizá fue cuando dos chamanes ticuna me iniciaban, en una maloca moderna en las proximidades del aeropuerto, junto con unos *hippies* colombianos, en el secreto de la ayahuasca, quizá fue cuando vi la panza de un DC-9 de Avianca elevarse bramando en la noche al tiempo que yo bebía el alucinógeno, cuando fui más plenamente consciente de la maravilla de época que me había tocado vivir: una época de cambios vertiginosos en la que cualquier mixtura, incluso la más extraña, podía hacerse realidad. Y no me quedó ninguna duda de lo fascinante que era poder estudiar este momento único e irrepetible.

1.2.Objetivos y metodología.

1.2.1. Objetivos.

Los objetivos generales de esta tesis, así como toda la subdivisión interna de objetivos particulares y estructuración de la misma, no se concretó plenamente sino hasta después de haber regresado de mi primera temporada de trabajo de campo, en mayo de 1994. Fue entonces cuando empecé a leer toda la literatura etnográfica que había recopilado en mi viaje y a formarme una visión más panorámica de la sociedad ticuna más allá de los límites de Boyuahuasú o de los alrededores del Parque Amacayacu. Esa visión de conjunto me ofreció un conocimiento más preciso del objeto de estudio y de los estudios sobre el objeto que me permitieron perfilar con mayor nitidez los objetivos a perseguir. Pude ver el fenómeno a estudiar desde arriba y tomar buena nota de qué campos habían sido más y cuáles menos investigados por los estudios previos. Con todo ello pude elaborar un proyecto de investigación coherente, con unos objetivos ya concretos y determinados que habrían de servirme de guía en mi segunda temporada de trabajo de campo que tuvo lugar de junio a septiembre de 1995.

El objetivo general era, como ya se ha dicho, el estudio de los procesos de cambio social y aculturación por los que atravesaba el grupo étnico ticuna como consecuencia de su contacto e interacción con Occidente. Fui consciente de la dificultad con la que iba a enfrentarme desde el primer momento en que lo situé como el objetivo de mi investigación. Era este un tema complejo y de grandes proporciones, en el que habían de tenerse en cuenta muchas variables y estudiar un gran número de aspectos a la vez. Las particulares características del grupo

ticuna, por otro lado, incrementaban aún más las ya de por sí dificultades intrínsecas a los estudios de contacto: la fortuna me había puesto ante un grupo amazónico muy singular y complejo, que suponía un verdadero reto para el antropólogo.

A diferencia de la mayoría de pueblos amazónicos, cuyo tamaño demográfico es pequeño (no suelen sobrepasar los 1000 individuos) y su distribución geográfica localizada, los ticuna son el grupo indígena más numeroso del Amazonas, unos 30.000 individuos, extendido por un territorio inmenso (1000 km de este a oeste) inabarcable para un solo investigador. Como ya advertía Pacheco, el tamaño de la población ticuna justifica incluso, para este tipo de estudios de conjunto, la utilización de técnicas sociológicas en ayuda de las etnográficas, tales como encuestas y estadísticas, lo que supone un salto metodológico para el que no creía tener el entrenamiento necesario. A diferencia de la mayoría de los pueblos amazónicos también, el territorio ticuna se encuentra repartido entre tres países diferentes (Brasil, Perú y Colombia), ha sufrido una larga historia de contacto y colonización, que se remonta a más de trescientos años, y se encuentra fuertemente dividida por la influencia de tres credos religiosos distintos y enfrentados entre sí (catolicismo, protestantismo, crucismo). Todo ello multiplica ingentemente los agentes de contacto, las variables diferenciales de cambio y aculturación y, con ellos, la labor de investigación y relación de los factores que pudiera llevarnos a conseguir una fotografía lo más exacta y panorámica posible del fenómeno social que se extendía ante nosotros. Por otro lado, el propio proceso de aculturación despejaba la que hubiera sido una muy grave dificultad añadida a la investigación: gracias a este los ticuna hablaban en su mayoría y con bastante fluidez el castellano (o el portugués en el caso brasileño), lo cual aliviaba enormemente el trabajo de campo.

En mi ayuda venían a socorrerme también los estudios previos realizados sobre el mismo tema entre los ticuna, especialmente los de los brasileños Roberto

Cardoso de Oliveira (1972) y Pacheco de Oliveira filho (1977 y 1988) y el del colombiano Óscar Sánchez (1990) pero estos eran armas de doble filo en mis manos puesto que, si quería realizar un trabajo original y que aportase algo nuevo a los estudios de cambio social y aculturación entre los ticuna, no podían constituir la base de mi trabajo sino, y en todo caso, una referencia orientativa al mismo. Fue precisamente la lectura de las obras citadas y de otras muchas que encontrarán en la bibliografía, lo que me llevó a perfilar *los objetivos concretos y las directrices particulares que habría de tomar mi estudio sobre el proceso de cambio y que son las que a continuación siguen:*

a) En primer lugar, el repaso a la literatura me percató de que todas las obras, incluso las más exhaustivas, abordaban el problema del cambio desde una perspectiva regional. Aquellos que habían hecho trabajo de campo en Brasil analizaban únicamente los procesos de cambio de los ticunas localizados en territorio brasileño, aquellos que lo habían hecho en Colombia de los ticunas colombianos y otro tanto sucedía con los estudios realizados en Perú. No existía ninguna obra que implicara un trabajo de campo o un análisis comparativo de la situación y evolución de los ticuna en los tres países, es decir, no existía ninguna verdadera visión panorámica del proceso de contacto, cambio histórico y aculturación de los ticuna como grupo étnico dotado de un pasado y una cultura común y *yo hice de la elaboración de ese análisis de conjunto uno de los objetivos de mi tesis. En consecuencia, esta tesis doctoral no es un estudio de los ticuna colombianos, peruanos o brasileños sino de la etnia ticuna como tal, por encima de divisiones coloniales históricas.*

b) En segundo lugar, tomé nota de que ninguno de los trabajos que analizan los procesos de cambio entre los ticuna se había molestado nunca en realizar una investigación histórica exhaustiva sobre dicho proceso. Como ya he dicho más arriba, la historia del contacto ticunas-Occidente es una historia larga, de más de tres siglos y me pareció que era necesario ahondar en ese pasado si es que queríamos encontrar una explicación plenamente satisfactoria a todo el

proceso de cambio operado. Sólo con una investigación diacrónica exhaustiva se puede evaluar la verdadera profundidad histórica de algunos de los fenómenos que se nos aparecen como contemporáneos. El único autor relativamente consciente de esta necesidad había sido Pacheco de Oliveira pero, aún así, su análisis seguía demasiado centrado en la parte brasileña y perdía nitidez conforme se iba alejando en el tiempo. En consecuencia, y como segundo aporte original y de complemento al conjunto de los estudios sobre los ticuna, esta tesis se propuso *el objetivo de estudiar con la mayor profundidad posible la historia del contacto ticunas-occidente (y, aún más, el periodo ticuna pre-contacto) y las transformaciones que tuvieron lugar durante el mismo desde fecha tan temprana como el siglo XVI.*

c) En tercer lugar, la revisión de la literatura, me reveló, como decía, en qué campos concretos de la descripción etnográfica habían cargado las tintas los diferentes autores y, sin renunciar a un análisis general, *me propuse concentrar mi lente observadora en aquellos aspectos que habían sido menos estudiados hasta aquel momento, como eran la religión y el parentesco.* Feliz coincidencia, esos eran los fenómenos sobre los que había recopilado más datos en mi primera temporada de trabajo de campo. En efecto, aunque en aquella primera campaña en Boyahuasú había intentado recoger el material etnográfico más diverso, documentando todo tipo de información, una debilidad por los estudios de parentesco, heredada de mi primer profesor de antropología, Rafael Díaz Maderuelo, me había inclinado a investigar más a fondo aquel campo y, respecto a la religión, es evidente que mi propia intencionalidad al haber escogido Boyahuasú, el propio clima de fervor que allí se vivía, la cotidianeidad y omnipresencia de lo religioso entre los pentecostales de ese lugar, el hecho de que yo me alojase en la casa del pastor, todo me arrastraba a la investigación preferente de este fenómeno. De mi plena decisión de concentrarme en el estudio de estos dos fenómenos nacieron mis dos primeros trabajos etnográficos, realizados con vocación de globos sonda para la tesis: el primero, sobre el fenómeno del pentecostalismo en Boyahuasú, que presenté a mi director de tesis

como trabajo de doctorado en 1995 y que, más tarde, corregido y completado, presentaría como tesis para el master en Antropología Social del London School of Economics (1996) y, el segundo, sobre los efectos de los procesos de cambio social y aculturación en el sistema de parentesco ticuna, que fue presentado como comunicación en el I Congreso Internacional de Antropología en Extremadura (nov. 1995), más tarde ampliado a tesina en la facultad de Geografía e Historia bajo la dirección del doctor Caravantes (mayo de 1995) y finalmente incorporado con añadiduras y retoques a la tesis doctoral aquí presente.

En conclusión, a lo largo del año 1995, madurada y asimilada mi primera experiencia de campo, no sólo había llegado a la elaboración de unos objetivos y un proyecto de tesis coherente sino que la investigación había dado sus primeros frutos concretos, los primeros escritos etnográficos. *Los objetivos, pues, quedaban como siguen:*

- *Un objetivo general de estudio:* el análisis del proceso de contacto, cambio social y aculturación entre los ticuna como etnia en sí, por encima de divisiones territoriales coloniales y de periodizaciones cronológicas. Un estudio que abarcase todos los aspectos y niveles de su organización social, (económica, política, religiosa, cultural) en el presente y en el pasado.

- *Unos objetivos concretos:* una mayor atención dentro de la visión panorámica, a aquellas regiones del espectro social ticuna que habían sido menos tratadas por las etnografías escritas hasta la fecha, como eran el estudio del sistema de parentesco y sus transformaciones y el de la religión y las suyas, así como los efectos que estos dos importantísimos factores de estructuración social habían tenido sobre el proceso de cambio y aculturación global de la sociedad. Dentro de estos objetivos concretos de cubrir áreas no demasiado investigadas se contaba también el análisis de determinados aspectos menos conocidos de terrenos, por ejemplo, como la organización política, tales como el estudio de las legislaciones indígenas de los tres países, los mecanismos psicológicos de control

social (incorporación de complejos de inferioridad, brujería) o de los mecanismos de interacción intercomunitaria (campeonatos de fútbol, botaciones de luto, etc.).

- *Unos objetivos finales:* alcanzar una síntesis lo más precisa posible que nos aporte una fotografía final simplificada de todo el proceso diacrónico y sincrónico ticuna, obtener conclusiones válidas que nos permitan establecer una comparación fructífera entre el proceso de contacto, cambio y aculturación ticuna y el de otros grupos indígenas amazónicos o americanos, encuadrando el fenómeno particular estudiado en un contexto más amplio; y terminar por evaluar las consecuencias de la transformación a nivel regional y, si es posible esa comparación, a nivel continental, sopesando los pros y los contras que el contacto ha tenido para la población ticuna y las poblaciones indígenas de América en general, así como aventurar algunas predicciones sobre el futuro de la identidad india en las próximas décadas.

Con el fin de llevar a cabo los objetivos prefijados *el material y análisis etnográfico se dispuso de acuerdo con el siguiente organigrama:*

a) *Una primera parte de análisis histórico* en el que se pretende dar una visión de conjunto del fenómeno de contacto entre la sociedad indígena y la occidental desde el siglo XVI sin entrar apenas en los detalles particulares del cambio en las estructuras socioculturales ticunas. Para este análisis, como detallaremos en el apartado de marco teórico, nos apoyaremos en la noción de situación histórica de Pacheco, si bien que completada con otros factores interactuantes y, en consecuencia, trataremos a las dos sociedades en contacto como una única realidad social formada por varios segmentos, interdependientes o no dependiendo del momento histórico: la realidad social generada por el colonialismo. En este sentido, y para comprender las transformaciones que experimentan los ticuna, será absolutamente necesario volver también la mirada a las que tienen lugar entre los colonizadores occidentales y en esta primera parte

ustedes podrán observar como, por ese motivo, no hemos podido por menos que desplegar una buena parte de la historia general de la conquista y colonización del Amazonas.

b) Una segunda parte de análisis estructural en la que se irán describiendo los procesos concretos de cambio en cada uno de los niveles de la organización social y cultural ticuna (ecología, economía, parentesco, política, religión) con especial énfasis, como ya se ha dicho, en el sistema de parentesco y la religión. Se trata de un análisis que combina lo sincrónico con lo diacrónico, pues se pretende estudiar el funcionamiento de los diversos sistemas (parentesco, político etc.) al mismo tiempo que ir explorando sus transformaciones y las causas y efectos de las mismas.

c) Un último capítulo de conclusiones en que se recopile lo dicho en las dos partes y se hagan las reflexiones finales en la dirección apuntada en los objetivos.

1.2.2. Metodología.

En lo que respecta a la metodología, se echó mano de los recursos clásicos de la investigación etnográfica, sin aventurarnos como apuntaba Pacheco en terrenos sociológicos de los que probablemente hubieramos salido mal parados. Los métodos de investigación se redujeron así a las dos vertientes conocidas de la recopilación y análisis bibliográfico y el trabajo de campo etnográfico en solitario.

La parte bibliográfica se centró en la búsqueda de todas las monografías y estudios publicados sobre los ticuna, tarea que no fue fácil pues se trata de un material bastante disperso, debido, en parte, a la especial situación trinacional de este pueblo. El trabajo de recopilación se realizó en ambas campañas de trabajo

de campo y me condujo, en Bogotá, hasta la biblioteca del INDERENA, la de la Universidad Nacional de Colombia, la de la Universidad de los Andes, la del Instituto Nacional de Antropología, la de la Sociedad Araracuara para la Preservación del Amazonas, y la biblioteca José Caro y Cuervo; en Leticia, a la biblioteca del Banco de la República, la del Parque Nacional Amacayacu, la del Instituto Indígena Juan Bosco, la del PNR y la del ICBF (Instituto Colombiano de Planificación Nacional); y en Benjamín Constant (Brasil), a la del Centro Magüta. Más allá del trabajo en bibliotecas también obtuve material escrito en la oficina de la FUNAI en Tabatinga (Brasil) y en la del Ministerio de Agricultura en Caballo Cocha (Perú). En Leticia tuve la suerte de conocer a un estudiante de Iquitos que estaba realizando su tesis doctoral sobre las poblaciones mestizas del Amazonas y que me proporcionó algún material sobre la zona peruana y, en Bogotá, pude visitar personalmente a Gloria Fajardo, que había realizado su tesis doctoral sobre los ticuna, con la cual no solamente tuve la ocasión de cambiar impresiones sino que, además, me proporcionó alguna bibliografía que no poseía. Otras monografías las obtuve de los propios indígenas, a quienes los mismos autores se los habían enviado, como es el caso del libro de Ari Pedro Oro sobre la secta crucista. Dada mi falta de medios (tanto de dinero como de tiempo) para desplazarme a Iquitos, Lima, Brasilia o Sao Paulo, donde me consta existen algunos otros materiales sobre los ticuna, mi recopilación no ha sido del todo completa. Sin embargo, puedo asegurar que obra en mi poder probablemente más del 90% de todo lo que se haya publicado jamás sobre los ticuna y que, en consecuencia, la base bibliográfica de este trabajo es, más que suficiente, prácticamente completa.

La recogida de datos etnográficos propios se condujo de acuerdo a los principios básicos de selección de informantes, entrevistas y observación participante, aunque sin ningún tipo de planificación rígida, algo que la práctica me demostró como totalmente estéril. Lo que sí se planificó con bastante intencionalidad fue el momento para realizar el trabajo, así como la selección de las comunidades a estudiar. En lo que respecta a la planificación del tiempo, ésta

pretendió cubrir en dos temporadas las respectivas estaciones climatológicas del ecosistema amazónico: si la primera campaña se había hecho en la estación de las lluvias y de la crecida del Amazonas la segunda había de ser en la estación seca para poder comparar las diferencias que el ecosistema imponía a la forma de vida de la gente. En lo que respecta a la planificación del lugar, mi primera temporada de campo y la lectura de la bibliografía ya me habían descubierto la heterogeneidad del espectro social ticuna y la necesidad de realizar el estudio en diferentes comunidades con el objetivo de abarcar la mayor variación posible. Si la primera campaña me había llevado, sin planificación previa, a una aldea pentecostal, de tamaño mediano y bastante aculturada, debía, en mi segunda temporada, tratar de buscar comunidades de características diferentes, es decir, debía al menos investigar una aldea católica y otra crucista, una aldea más tradicional, una aldea más pequeña que Boyahuasú y otra más grande. Por último, y si quería mantenerme fiel a mis objetivos, debía traspasar los límites colombianos para estudiar alguna comunidad peruana y alguna brasileña. Todo ello con el objetivo de realizar un estudio comparativo que me permitiera esbozar tanto el esquema de conjunto de las transformaciones ticunas como sus variaciones particulares. Demasiadas variables y demasiado poco tiempo (tres meses) para desarrollar la investigación me llevaron a la necesidad de encontrar comunidades que reuniesen en sí mismas varias de aquellas características.

Gracias a Dios contaba con la inestimable orientación de Fernando Mosquera, que se conocía muy bien la región. Tras explicarle mi idea él me aconsejó los lugares. Así comencé por El Progreso, una aldea colombiana de pequeño tamaño, católica y bastante tradicional. Después, tras una pequeña incursión en Arara (católica, tamaño grande, colombiana, relativamente tradicional), hice un viaje a Belem do Solimoes (brasileña, muy grande, aculturación, anomia y desestructuración altas, dividida política y religiosamente en tres facciones: crucistas, católicos y pentecostales). Las dificultades de idioma me hicieron renunciar a una investigación larga pero obtuve una impresión general muy completa de la aldea gracias a mi observación y a la información

que me proporcionó el inspector del puesto de la FUNAI. Finalmente acabé mi investigación en una pequeña y remota aldea crucista ticuna de Perú, tras una azarosa búsqueda de algunos días que me llevó por distintas comunidades mestizas de ese país, todas pertenecientes a esta secta. De esa manera, y en la medida de mis posibilidades, el trabajo de campo se había propuesto lo que pretendía: cubrir lo más completamente posible todo el espectro de la variación sociológica ticuna. Evidentemente, me faltó una visita a los escasos asentamientos malocales que aún sobreviven al interior de la selva, por el río Cotuhé, el estadio menos aculturado del espectro ticuna, pero eso era bastante difícil dada la precariedad de medios económicos de que disponía². Tuve, eso sí, la oportunidad de platicar con algunos individuos que habían visitado esos lugares, como un médico que regularmente les presta atención.

Respecto al trabajo de campo en sí, como decía, no conllevó una planificación especialmente metódica. En mi opinión, y a pesar de lo que los manuales de antropología puedan decir, la aplicación de una metodología de investigación demasiado precisa y calculada en etnografía es inviable porque el objeto de estudio, la realidad social y los seres humanos individuales que la construyen diariamente, no es sencillamente sujeta a condiciones de investigación fijas. Uno puede proponerse realizar n entrevistas en un día pero no encontrar a gente dispuesta a hablar contigo, uno puede querer conducir una conversación hacia determinados temas pero el entrevistado puede evitarlos si no desea que se conozcan, uno puede determinar cuales son los informantes más fiables pero ¿conseguirá por ello que estos informantes accedan a actuar como tales?, por último, uno puede desear investigar tal o cual acontecimiento social

² Una de las cosas de las que tomas conciencia cuando empiezas a conocer el Amazonas es que aquello de visitar a los grupos más "primitivos", menos contactados, requiere, más que de un espíritu aventurero particular, de una billetera bien provista. Como es lógico, estos grupos se mantienen así por su lejanía y aislamiento. En el mejor de los casos llegar hasta ellos supone un viaje de uno o dos días por río, en el peor, el alquiler de una avioneta. En cualquiera de los dos, el costo del transporte (especialmente la gasolina, que se cobra a precio de oro en aquellas latitudes) es muy elevado, por encima de las posibilidades de un estudiante como yo. Claro que existen formas más lentas de acceder, pero entonces te encuentras con el problema de la limitación de tu tiempo. Todo eso sin mencionar los problemas burocráticos con el tema de los permisos que han de conceder los organismos indigenistas correspondientes. Demasiado para un aprendiz de Richard Francis Burton.

pero muy bien puede darse el caso de que dicho acontecimiento nunca se produzca en las fechas en que el antropólogo se encuentra en el lugar.

Tras unos primeros días en que pretendí aplicar al pie de la letra las técnicas que me habían enseñado en las aulas y fracasé, adopté la metodología de dejar que la realidad fluyera hacia mí naturalmente. Descubrí que, en primer lugar, la cosa más importante, al margen de cualquier teoría, era la empatía con los sujetos a estudiar. Si no existía empatía, si no existía comunicación a nivel simplemente humano, poca comunicación podría existir a otros niveles. Esto no me fue difícil pues, después de todo, la investigación no era la única razón por la que yo había llegado hasta allí. Estaba también la experiencia vital y fue a través de ella, de cazar y pescar con los hombres, de jugar con los niños, de ayudar a las mujeres, de rezar en sus templos, de bailar en sus fiestas, de comer en sus chozas y pasar hambre con ellos, que lo demás vino por añadidura: una comunicación lo más fluida posible entre seres de diferentes mundos, una relación de intercambio mutuo de información. Y no hubo necesidad de esquemas metodológicos rígidos: los informantes más fiables y parlanchines vinieron solos a mí, la información se extrajo normalmente en charlas casuales o en entrevistas grabadas de manera muy natural, casi como conversaciones normales, aunque en algunos casos semidirigidas por mí hacia algún tema en concreto, y por esta tesis juzgarán que ha sido información más que suficiente y contrastada.

Todas las informaciones recogidas durante el día pasaban sin falta a mi cuaderno de campo durante la noche. Algunos temas, como el de la religión, fueron muy fáciles de investigar, sobre todo entre pentecostales y crucistas, pues su afán proselitista conducía a los informantes a dedicar buena parte de su tiempo a darme a conocer los más ínfimos detalles de su credo, sus prácticas y sus historias de conversión personales. Otros, por el contrario, resultaron algo más complicados y trabajosos: para el estudio del parentesco, por ejemplo, hubo que levantar bastantes genealogías y contrastar los datos de cada informante con al

menos otros dos (método de triangulación) para obtener resultados fiables sobre la filiación clánica de cada individuo y su relación de parentesco con los demás.

En cuanto a los informantes principales, estos son básicamente los que aparecen citados en la página de agradecimientos y cuyas voces aparecerán en primera persona una y otra vez a lo largo de este libro. Aunque dichos informantes abarcan todo el abanico de edades y generaciones, se trata en su mayoría de individuos varones. Confieso la dificultad que encontré para conseguir informantes femeninos, dificultad debida a la mismas pautas de relación social ticunas: la mujer se encuentra básicamente restringida al espacio doméstico, correspondiéndole al hombre las actividades de relación con el exterior. Es por ello que las mujeres no están acostumbradas a hablar con extraños pero mucho menos si estos son hombres, ya que la mujer no debe relacionarse normalmente con ningún individuo varón que no sea su marido. Por todo ello las mujeres, no acostumbradas a las relaciones públicas y enseñadas para no hablar con hombres extraños se mostraban por lo general tímidas y huidizas ante mi presencia, dificultando cualquier labor de investigación. Las dos únicas informantes que aquí se citan, Noemí Albán y Ángela Cayetano eran indias ticuna con un grado de aculturación alto, que habían vivido en la ciudad y, en consecuencia, adoptaban un trato más natural hacia mí. Soy consciente que con la carencia de testimonios femeninos se pierde toda una perspectiva paralela y complementaria a la masculina que empobrece el resultado final del retrato de la sociedad ticuna, pero hemos de reconocer que toda investigación tiene sus limitaciones, empezando, en este caso, por la propia adscripción sexual del investigador, que muchas veces le cierra las puertas de determinados segmentos de la sociedad a estudiar.

Pero no se puede decir que tuviera mala suerte. En el corto tiempo en que transcurrió mi trabajo de campo (unos cinco meses en total, aproximadamente) tuve la ocasión de presenciar la práctica mayoría de los eventos sociales posibles: las ceremonias religiosas, un exorcismo, una curación chamánica, torneos de

fútbol, una pelazón, un juicio pentecostal, dos entierros, una botación de luto, una reunión de los miembros del CIMTRA (Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazónico), etc. y pude regresar sano y salvo con la recompensa del éxito de mi investigación en el bolsillo, a pesar de todas las peripecias que me acaecieron en el transcurso del trabajo de campo: a pesar de la voracidad de mosquitos, chinches, aradores y avispas, a pesar del hambre o el hartazgo de plátano, yuca y pescado, de mis gastritis, diarreas y deshidrataciones, del calor de infierno, del ataque de un borracho en Cuchillo Cocha, del juicio de las autoridades de Nueva Galilea para saber si yo era el diablo, de la cacería del tigre en la noche oscura de Boyahuasú, de mi caída al río en el puerto de Caballo Cocha, del ataque nocturno de los guerrilleros en la Sierra Nevada de Santa Marta, de la soledad, la nostalgia y la extrañeza que, a fin de cuentas y aunque uno lo haya elegido, te asaltan cuando te encuentras en un mundo tan diferente al tuyo. A pesar de todo eso, tuve suerte de vivir una experiencia tan rica y tan maravillosa como esta, de la que nunca podría arrepentirme y que ha conducido hasta este momento presente y esta tesis que aquí les estoy introduciendo.

1.3.Marco teórico de los procesos de cambio social y aculturación.

Con el fin de alcanzar nuestros objetivos de análisis de los procesos de cambio social y aculturación experimentados por los ticuna a lo largo de su historia se hacía necesario dotarnos de unos mínimos instrumentos teóricos que dirigieran nuestro estudio y le dotaran de la mayor precisión científica, dentro de los límites en que esa precisión es posible en ciencias sociales.

La búsqueda de unas coordenadas teóricas, de un modelo, que pudiese explicar el fenómeno del cambio socio-cultural se remonta al mismo origen de la antropología como disciplina científica. Como recordaremos, *los evolucionistas del siglo XIX* como Taylor y Morgan clasificaron las distintas sociedades humanas de acuerdo al famoso modelo salvajismo/barbarie/civilización y sus diferentes subdivisiones, estableciendo lazos causales a veces un tanto peregrinos para explicar el paso de unos estadios a otros. Las sociedades tecnológicamente más simples que la occidental eran consideradas como fósiles vivientes en el camino de la evolución y su destino en la era industrial era el de desaparecer o integrarse en ese estadio superior de sociedad y cultura. No es nuestro cometido discutir aquí las muchas críticas posibles a este modelo, empezando por su soberbia teleología eurocentrista, pasando por su mitificación del progreso o terminando por el escaso rigor científico de su antropología de gabinete. Sólo queríamos traerlos a colación como precursores de los estudios de cambio social en antropología. De hecho, su prejuicioso etnocentrismo fue la causa de la reacción posterior en la disciplina que condujo a un parcial abandono de los estudios de cambio en dos direcciones:

La escuela del particularismo histórico de Franz Boas y sus discípulos Kroeber, Lowie y Benedict, renunciaría a la posibilidad de construir modelos explicativos generales sobre la evolución y el cambio, afirmando el carácter particular e irreductible de la circunstancia histórica de cada pueblo.

El estructural-funcionalismo, con Malinowsky, Radcliffe-Brown o Evans-Pritchard, por su parte, pretendería despreocuparse del problema de la explicación del cambio para volcar todo su énfasis en los estudios sincrónicos de sociedades contemporáneas y desarrollaría su conocido modelo del equilibrio funcional de la sociedad, de tan larga perduración en antropología, y del cual estaba excluido el estudio del cambio histórico generado en muchas ocasiones en y por el conflicto que conducía a la ruptura de ese equilibrio. Así, en la mayoría de textos de tendencia estructural-funcionalista se puede observar una oposición entre las consideraciones de orden estructural, que poseen un valor explicativo, y las de orden histórica, que son tratadas de forma descriptiva, como meros hechos singulares, como imposibles de sujetar a explicación científica alguna por modelos regulares o mecanismos de análisis.

Sin embargo, el estructural-funcionalismo era más heredero de la tradición evolucionista de lo que ninguno de sus representantes se hubiera atrevido nunca a reconocer. En el seno de sus propios trabajos se presentaba la siguiente paradoja: querían escapar de las dificultades que el problema del cambio le planteaba a sus perfectos modelos de equilibrio funcional pero se encontraron, ya en los años en que estos autores comenzaron a realizar su trabajo de campo, los de los 20 y los 30, con unas sociedades en pleno proceso de contacto colonial con Occidente que, conforme avanzaban las décadas, empezaban a dar signos más y más acelerados de transformación y aculturación. Quisieran o no, los estructural-funcionalistas no podían negar la evidencia del contacto generado por la dominación colonial y la expansión capitalista y de los cambios que éstas estaban produciendo en las culturas africanas. Y, para enfrentarse a ese hecho, los teóricos de la escuela inglesa no hicieron sino retomar, consciente o

inconscientemente, el viejo paradigma del evolucionismo clásico: las culturas contactadas por Occidente no fueron consideradas como meramente contemporáneas de esta sino que fueron colocadas en la vara de medir evolucionista y clasificadas como representantes de diversos grados del progreso de la humanidad.

La cultura en vías de transformación y/o aculturación pasaba a ser descrita en términos de oposición entre instituciones y costumbres más avanzadas, más “modernas” (las importadas de la sociedad occidental) y aquellas más “tradicionales” por no decir “primitivas” (las que derivaban de su propia sociedad anterior al contacto). Y la descripción del fenómeno de contacto también se ajustaba al legado teórico-metodológico dejado por el evolucionismo, esto es, la utilización de todo un conjunto de variables clasificatorias que taxonomizaban los diferentes sistemas sociales en cuadros tipológicos con el objeto de dilucidar el grado o estadio de transformación, de evolución, en que se encontraba la sociedad objeto de estudio en su paso de sociedad “tradicional” a sociedad “moderna”: homogeneidad vs heterogeneidad, indiferenciación vs diferenciación de funciones, *status* adscritos vs *status* no-adscritos, instituciones políticas no-centralizadas vs centralizadas, grupos de parentesco de unificación vs tendencia hacia sistemas cognaticios, predominancia de lo sagrado vs secularización paulatina, etc. Por último, los estructural-funcionalistas se dejaron impregnar también por la idea evolucionista del progreso y la teleología eurocéntrica, lo que les impedía concebir una secuencia de aculturación diferente a la unidireccional, reconociendo, implícita o explícitamente, como axioma, que los procesos de contacto habían de desembocar, inexorablemente, en la asimilación de las culturas más “primitivas” a la cultura más moderna, esto es, la occidental, o desaparecer. La falla abierta en la teoría estructural-funcionalista del equilibrio con la incorporación de los estudios de contacto y aculturación se intentaba remendar por otro lado con conceptos como el de *punto cero de cambio social*, supuesta situación anterior a la llegada de los europeos en la que habría existido un equilibrio social posteriormente roto.

Dejando algunas críticas significativas para más tarde (aunque muchas son las mismas que se le pueden hacer al evolucionismo clásico), el punto a señalar ahora es cómo la antropología social británica, más por imposición de la realidad que por sus planteamientos teóricos de partida, introdujo en el *corpus* de la disciplina los estudios de contacto interétnico y de aculturación (bien que ese último término no lo acuñarían ellos sino la Escuela norteamericana de Chicago) como un campo más acotado dentro de los estudios generales de cambio social. El hecho tiene una importancia básica para nuestra tesis, pues es en el análisis de este tipo de procesos de cambio, los que se producen como consecuencia del encuentro de dos sistemas socioculturales distintos, y en concreto del occidental (como sistema expansivo) con los demás, en los que debemos centrarnos.

La antropología cultural americana, en ese sentido, introducía avances en la materia con la acuñación, como decíamos, del concepto de aculturación en la obra conjunta de Redfield, Linton y Herskovits *Memorandum for the study of Acculturation* (1936). En ella se definía *aculturación* como *el conjunto de fenómenos que resultan cuando grupos que tienen cultura diferente entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos* (Redfield, Linton et Herskovits 1936: 149). La definición de la corriente americana representada por estos autores, con presupuestos más relativistas que sus colegas británicos, abrió la puerta para el resquebrajamiento del pétreo monolito del etnocentrismo al admitir que no existe necesariamente una dirección única en los procesos contemporáneos de cambio por contacto (la que apuntaba hacia la occidentalización mal llamada “modernización”) sino que el proceso de aculturación es en teoría de doble sentido y es incorrecto desde el punto de vista científico establecer *a priori* la dirección que pueden tomar en la práctica los procesos de transferencia cultural³.

³ Como nos ilustra Pacheco, estudios posteriores les darían la razón en este sentido. Eduardo Galvao demostró en 1955 la existencia de una cierta aculturación sufrida por los *caboclos* mestizos de algunas regiones amazónicas en contacto con poblaciones indígenas (Galvao 1955; en Pacheco 1988: 30)

Como nos advierte, sin embargo, Tomás Calvo, esa aparente superación del prejuicio etnocéntrico evolucionista no era completa, pues los posicionamientos de Redfield, Linton y Herskovits siguen, como los de la escuela estructural-funcionalista británica, escamoteando el tema del conflicto y ocultando u olvidando mencionar el hecho, quien sabe hasta qué punto deliberadamente, de que en una situación de contacto por dominación colonial los intercambios nunca pueden ser simétricos pues no lo es el acceso al poder y a los recursos de los respectivos grupos que entran en contacto (Calvo 1990: 258). Pacheco, en ese sentido, entiende los estudios de aculturación del periodo del que estamos hablando como verdaderos instrumentos coloniales, con una *aplicação ideologica bem clara, diluindo a questao de quem era o grupo beneficiario de uma troca cultural* (Pacheco 1988: 30).

El siguiente intento digno de mención en la historia de la teorización sobre los estudios de contacto fue el protagonizado por Malinowsky en 1938 en una obra titulada *The dynamic of cultural change* y en la que, distanciándose un tanto de sus colegas británicos, intenta superar el esquema dualista hasta entonces presente en la especialidad con su teoría de las tres realidades culturales. Hasta la fecha, en efecto, la antropología había abordado los estudios de contacto desde una postura básicamente dualista como una cuestión de intercambios culturales entre dos sociedades distintas y dotadas de límites precisos y definidos, cuya única posibilidad era permanecer nítidamente separadas como entes diferentes o asimilarse la una a la otra. Malinowsky vino a romper con ese esquema heredado del evolucionismo.

Así, Malinosky argumenta que el cambio cultural en África no puede entenderse como la mera yuxtaposición de elementos de una cultura sobre la otra o como la transformación de una cultura en la otra sino que es necesario darse cuenta de que ese proceso ha generado nuevas realidades culturales, sociedades y culturas sincréticas diferentes a las culturas matrices de las que provienen. Para estudiar la nueva realidad africana es necesario, afirma, concebir un esquema de

tres fases donde aparezcan *la cultura antigua de África, la importada de Europa y la nueva cultura compuesta* (Malinowsky 1938: viii) puesto que *en cada situación de contacto cultural nos encontramos no con una ni dos sino con tres fases culturales coexistentes* (Malinowsky 1938: xv).

Para Malinowsky la asunción de este nuevo esquema tripartito no supuso, sin embargo, en modo alguno el abandono del funcionalismo, ni de las herencias evolucionistas del mismo, sino simplemente su complejización, como se desprende del método que elaboró para el estudio de dichos procesos de contacto. Malinowsky proponía la construcción de una tabla de tres entradas donde las citadas tres realidades culturales fuesen representadas por columnas diversas, a cada esfera o dominio de la cultura correspondiendo una línea con las características que asume la misma en cada una de esas fases. Una vez ordenados y taxonomizados de esa manera todos los elementos culturales, Malinowsky retoma el discurso funcionalista: el origen del cambio social se explica básicamente como respuesta a determinadas necesidades sociales, las cuales eran anteriormente cubiertas por instituciones homólogas situadas en la misma esfera de cultura, valga decir en la misma línea de la tabla, y que, por razones y presiones determinadas derivadas del contacto, ya no pueden seguir siendo satisfechas por aquellas. Malinowsky concibe así la transformación como una situación de desajuste temporal generada por un conflicto que se resuelve en una nueva situación de equilibrio y, de esa manera, introduce el cambio y el conflicto sin renunciar a su modelo funcional.

Ni que decir tiene que el intento de Malinowsky sigue escamoteando la realidad del conflicto, el desequilibrio y la disfuncionalidad de muchas situaciones de cambio y aculturación. Es, además, a todas luces, a pesar de su buena voluntad, un modelo reduccionista y demasiado artificioso que pretende ingenuamente reducir la complejidad de un fenómeno como el del contacto entre culturas a una matriz cuasimatemática y a la simpleza de una ecuación del tipo $X + Y = Z$.

Enfoquemos ahora nuestro periscopio sobre las aproximaciones teóricas que se formularon en las siguientes décadas acerca del tema del cambio social y la aculturación en la concreta región del mundo que nos ocupa. Concentremos nuestra atención *sobre los estudios de aculturación de los pueblos indígenas de Latinoamérica* y veamos qué tenemos que decir de ellos y que pueden estos aportarnos. De acuerdo con Tomás Calvo Buezas desde la década de los 40 a la de los 60 pueden distinguirse tres orientaciones o tentativas teórico-ideológico-analíticas que tratan de explicar el fenómeno del cambio y la aculturación india y a las él pone las etiquetas de *culturalista*, *neomarxista* y *colonialista* (Calvo 1990: 259):

La corriente antropológica culturalista fue iniciada en Latinoamérica por el propio Roberd Redfield, cuyos presupuestos principales eran los siguientes:

1) Los principales cambios en las comunidades indias se originarán siempre por factores exógenos, fundamentalmente la comunicación de nuevos rasgos de cultura procedentes de la ciudad, foco de aculturación por excelencia.

2) El proceso de cambio y aculturación se sitúa, en consecuencia, en un *continuum* cultural *folk-urban* cuyo punto inicial es la tribu primitiva, el intermedio la comunidad mestiza campesina y la etapa final la ciudad industrial y occidental.

En el modelo de Redfield, que traiciona incluso su propia definición de aculturación, el cambio parece ser siempre unidireccional, partiendo de las sociedades tradicionales “folcklóricas” y desembocando en la sociedad moderna urbano-industrial. Para cuantificar el proceso de transformación, Redfield echaba mano de variables de clasificación ya clásicas tales como el aislamiento, la homogeneidad cultural, etc. en un polo del *continuum* y la secularización, individualismo, etc. en el otro. Su modelo del *continuum* recuerda de alguna manera al de las tres realidades culturales de Malinowsky pero a mi entender

supone un paso atrás en los avances relativos conseguidos por este en su intento por superar el modelo evolucionista. Si la combinación de Malinowsky resultaba $x+y=z$, la de Redfield regresa al esquema $x \Rightarrow y \Rightarrow z$. Ni que decir tiene que sobre él se pueden lanzar todas las críticas ya realizadas sobre los otros modelos herederos del evolucionismo. Tomás Calvo lo tacha de ideológico y teóricamente estéril y estudios posteriores en la región del Yucatán, como los de Sol Tax y Oscar Lewis, dejaron al descubierto su debilidad empírica.

La corriente neomarxista, por su parte, pone su énfasis en la vertiente económica del proceso de contacto y afirma que el principal motor del cambio y aculturación de los pueblos indígenas estriba en su incorporación a la economía capitalista mundial y nacional y a su estructura de clases, siendo los factores primordiales de dicho proceso la participación directa de los indios en la producción nacional por medio de la proletarización y el establecimiento de relaciones comerciales monetarizadas entre las poblaciones indias y la sociedad capitalista. De acuerdo, pues, con el paradigma marxista, a mayor proletarización e integración en la economía capitalista mayor aculturación e integración en la sociedad mayoritaria.

Indudablemente, la corriente marxista introduce una perspectiva enriquecedora en los estudios de contacto al hacer hincapié sobre un terreno no demasiado atendido como era el de las relaciones socioeconómicas pero, en general, adolece de un reduccionismo intolerable, al dejar de lado por los económicos otra gran cantidad de factores de aculturación, y cae en algunos de los mismos errores en que incurrían otros modelos ya descritos. Como observa de nuevo Tomás Calvo, elegir la proletarización como factor principal de cambio parece situarse arrogantemente en contra de la realidad empírica que demuestra que una de las características esenciales de las poblaciones indígenas es precisamente su economía de subsistencia y su posición marginal con respecto al sistema capitalista (Calvo 1990: 261).

Nos es necesario, por otra parte, rechazar con toda vehemencia la idea de que integración en el sistema capitalista implica necesariamente aculturación y asimilación, idea tras la que se esconde de nuevo nuestro persistente concepto de la evolución unilineal. Casos como el de los indios otavaleños de Ecuador, convertidos a partir de los años 50 en comerciantes e industriales de éxito, nos demuestran que es posible para un grupo indígena integrarse plenamente en el sistema capitalista sin pérdida necesaria de la identidad étnica. Al contrario, si esta incorporación se hace en una posición ventajosa, con el control de los medios de producción, el proceso puede incluso servir de refuerzo de dicha identidad, como el caso otavaleño nuevamente así lo ilustra. Es muy importante remarcar muy bien esta idea pues el propio caso ticuna es otro buen ejemplo de cómo la incorporación al modo de producción capitalista no conlleva necesariamente un proceso paralelo de aculturación. Como se explicará en la primera parte de esta tesis, casi cien años de enganche de los ticuna en las plantaciones del caucho se acompañaron apenas de una aculturación poco profunda, restringida básicamente al aspecto material y al de la organización social pero no al de los elementos supraestructurales de la cultura.

Aún así, es importante señalar la validez de algunos instrumentos neomarxistas de análisis, como la revisión hecha por Althusser y sus seguidores Godelier, Rey o Terray del concepto de modo de producción a la luz del neoestructuralismo, concepto que explicaremos en su momento (**vid infra pag.**) y que utilizaremos en repetidas ocasiones por mostrarse muy útil en nuestro análisis histórico de los procesos de cambio social y aculturación ticunas, especialmente para explicar la coexistencia y articulación de un modo de producción semiesclavista con el modo de producción capitalista durante la llamada Era del Caucho.

La tercera y última corriente es la llamada colonialista, corriente que parte de un enfoque básicamente político que sostiene que el factor determinante

del cambio y la aculturación es la persistencia de la dominación colonial interna de las mayorías (o minorías dependiendo de qué países en América Latina) de origen europeo y mestizo sobre las poblaciones indias, dominación que tiene como objetivo la asimilación total de estos grupos para lograr eventualmente la homogeneidad y unidad nacionales de acuerdo a un concepto monocultural y centralista del estado. Como se comprenderá, y aunque el argumento no está en modo alguno desprovisto de razones, es necesario evitar cualquier explicación monocausal, sea de esta índole o de otras, en el estudio de un fenómeno tan complejo como este con el que nos enfrentamos.

Si nos detenemos aquí por un momento y hacemos recapitulación de todos lo intentos descritos hasta ahora, caeremos en la cuenta de que todos están viciados por una concepción de principio que todos comparten, que se remonta de nuevo a la primera antropología evolucionista y que, como pronto reconocerían muchos autores a partir de los 50 y 60, se hacía necesario derribar para poder desarrollar un modelo capaz de manejar y explicar satisfactoriamente el problema del contacto intercultural y los procesos de aculturación. Como observa muy inteligentemente Pacheco, todas estas corrientes antropológicas parten de un modelo naturalizado de las sociedades (**Pacheco 1988: 35**), como consecuencia quizá de la deuda que la antropología clásica tenía con el evolucionismo biológico. Esta naturalización implicaba básicamente que los investigadores, conscientemente o no, pensaban, clasificaban, taxonomizaban y explicaban las sociedades humanas de acuerdo a planteamientos importados de las ciencias naturales, como si de diferentes especies naturales se tratasen, sin solución de continuidad entre las mismas, estableciendo límites nítidos y precisos entre ellas y concibiéndolas, además, como organismos integrados y relativamente armónicos.

Esta era la causa fundamental por la que los estudios de contacto permanecían aún, en expresión de Malinowsky, como *la tierra de nadie de la*

antropología, porque los fundamentos sobre los cuales estaba asentada la construcción del modelo científico de sociedad obstaculizaban ellos mismos la posibilidad de una verdadera explicación teórico-científica de los fenómenos de contacto, que sobrevivían apenas, pues no se podía negar la evidencia de su existencia, como descripciones empíricas sin la menor relevancia teórica. Por decirlo de una manera más gráfica: uno puede estudiar la fisiología interna de los leones, su comportamiento etológico, su funcionamiento y adaptación al medio ambiente como especie, y hacer otro tanto con la de los ñus pero ¿cómo encontrar un modelo explicativo (puesto que se trata de especies completamente diferentes, puesto que existe una discontinuidad insalvable entre ellas) para explicar el hecho de que los ñus empiecen de pronto a adquirir características físicas, pautas de comportamiento o formas de adaptación que hasta ese momento habían sido exclusivas de los leones?. La única posibilidad que tal complejidad le deja entonces a un modelo de esta índole es la de reducir el fenómeno a hechos simples, susceptibles de ser analizados según ese modelo naturalizado de sociedad, y entender tal fenómeno como un mecánico intercambio de rasgos taxonómicos, valga decir, rasgos culturales, y entender el cambio como la transformación, la metamorfosis, la evolución, de una especie a la otra.

Ese había sido el intento de antropologías como la evolucionista o la estructural-funcionalista pero, evidentemente, el modelo era rígido y reduccionista y hacía aguas por todas partes. La antropología no había querido o no había sabido reconocer la evidencia de que las leyes que rigen la genética y que originan las diferencias biológicas nada tienen que ver con las que rigen la cultura y otorgan las diferencias socioculturales. No se había alcanzado la simple conclusión de que en el terreno de las clasificaciones socioculturales no existe nunca una discontinuidad total entre un taxón y otro. Malinowsky había intentado salvar esa discontinuidad pero su esfuerzo era a todas luces insuficiente.

La solución a este problema y, con ella, la aparición de un primer modelo relativamente válido para el estudio del contacto había de venir de la mano *de la antropología política procesualista*, de autores como Gluckman, Swartz, Turner y Tuden que, a mediados de los 50, reaccionaron contra el estructural-funcionalismo buscando una nueva definición de las unidades sociales no basada en presupuestos naturalistas fragmentarios. Así dieron con *el concepto de terreno o campo social* que ellos constituyeron en la unidad básica de análisis antropológico en sustitución de las utilizadas anteriormente: criterios espaciales (relativo aislamiento y localización precisa de la sociedad a estudiar), socioculturales (determinados rasgos culturales particulares de un grupo social) o estructurales (existencia de una estructura ideal de relaciones, siempre en equilibrio).

El terreno o campo social puede entenderse *como una unidad de vida y no de costumbre* (Gluckman 1955: 10), como un sistema de interdependencias compuesto por los autores directamente involucrados en los procesos estudiados (Schwartz, Turner et Tuden 1966: 6), una unidad social que no exige para su constitución límites espaciales bien delimitados, ni unidades en términos de orientación cultural sino solamente que sean compartidas determinadas pautas de interacción en el comportamiento cotidiano de los individuos. *Un sistema social que no es necesariamente cerrado, sino un continuum espacio-temporal con algunas características sistemáticas. Las partes de esa tal unidad, en condiciones especificadas, pueden exhibir varios grados de interdependencia, tanto institucionalizada como contingente. Bajo condiciones diferentes, sin embargo, esas mismas partes pueden operar como si estuviesen fuera del sistema, independientemente de otras partes del continuum* (Swartz, Turner y Tuden 1966: 30).

Gluckman criticaría explícitamente el modelo de tabla de tres entradas de Malinowsky, observando que las relaciones entre los grupos sociales y los individuos entre sí serían mucho mejor tratadas si fuesen abordadas no como

eventos localizados en diferentes columnas (y así distanciados) sino a través del concepto de campo social, lo que los reuniría y permitiría captar sus interrelaciones.

Gluckman, al llevar a la práctica este nuevo concepto en su análisis del proceso de cambio entre los zulús, revolucionó para siempre la historia de los estudios de contacto y permitió su despegue. Para Gluckman era necesario entender a los zulus y a los europeos como formando parte de un único campo social y no como dos unidades socioculturales irreductibles y discontinuas, como formando parte de una única comunidad, *la comunidad africana-blanca en Zululandia* (Gluckman 1955: 10), en la que tanto el administrador colonial como el misionero, el comerciante o el jefe tribal se encuentran ocupando diferentes posiciones dentro de un mismo sistema de interrelaciones. En ese sentido, considera absurdo etiquetar de extralocales aquellos fenómenos (agentes, instituciones, relaciones) que por proceder de fuera de la comunidad local afectan directamente a la vida de esta. El contacto interétnico o intercultural no puede concebirse siempre como algo ajeno a la comunidad, como algo que viene a trastornar su idílica existencia en equilibrio. En muchos casos ese contacto es un elemento organizador de la propia comunidad, sin el cual la comunidad no sería lo que es sino otra cosa muy distinta.

Gluckman acaba así con el tabú respecto al equilibrio instaurado por el estructural-funcionalismo, desarrollando la idea de que *el equilibrio no es estático ni estable sino que surge de un proceso dialéctico progresivo en el que los conflictos dentro de una red de relaciones son absorbidos por (e integrados en) otra red de relaciones* (Lewellen 1985 :10). Esto no venía a acabar totalmente con la noción de equilibrio sino a conciliarla con la de cambio. Por otro lado, Gluckman también advertía de que la interdependencia e interrelación de los diferentes actores sociales dentro de un campo no implicaba la reciprocidad de las relaciones entre ambos, ni que estos tuvieran el mismo peso a la hora de determinar las características y el rumbo de la interacción y, de hecho,

advierde que en la presente situación de contacto colonial ese nunca era el caso, existiendo siempre un claro desequilibrio a favor de los actores occidentales (Gluckman 1955: 25).

Con la formulación del concepto de campo social encontramos, así, el primer boceto de un modelo analítico aceptable para abordar el estudio de los procesos de cambio y aculturación entre los ticuna. Claro está que se trataba todavía de un modelo que ponía demasiado énfasis en los aspectos políticos del proceso como para considerarlo plenamente satisfactorio y que se hacía, por tanto, necesario refinar y completar pero, en lo esencial, había dado con la clave del problema: concebir el fenómeno del contacto como un objeto de estudio en sí mismo, como un único sistema compuesto de diversos elementos (las diferentes culturas y agentes en contacto, sus yuxtaposiciones, transformaciones y sincretismos en relación diversa de interdependencia e interacción mutua) y no como el estudio del simple intercambio de rasgos culturales entre unidades socio-culturales separadas entre sí por barreras ontológicas.

Es importante advertir sin embargo, como así lo hace Pacheco, que la noción de campo es antes una herramienta metodológica para el estudio del contacto que una construcción sociológica teórica. Y decimos esto porque es corriente la tendencia a confundir la noción de campo con un sustituto más o menos equivalente de la antigua noción de sociedad y esto no es así. El campo social existe sólo en relación con las interacciones entre sus elementos mientras que la sociedad, en teoría, tiene una consistencia más estructural. El campo social, según Gluckman, puede abarcar, así dos más sociedades o, simplemente, algunos segmentos de estas. De todas maneras, es honrado reconocer que en este sentido existe un relativo espacio para la ambigüedad y que, en ocasiones, las categorías son difíciles de acotar. Para el caso que nos ocupa, por ejemplo, podemos decir que el campo social es el sistema de relaciones establecido por las sociedades coloniales regionales del Alto Amazonas (colombiana, peruana, brasileña), el grupo étnico ticuna y los grupos étnicos indígenas vecinos,

sometidos a interacciones con aquellas primeras y estas últimas, pero ¿hasta qué punto no sería también válido considerar ese sistema etiquetado como campo como una sola sociedad o, si se quiere, como tres, las correspondientes a cada uno de los países surgidos de la colonia? o, por el contrario, ¿es más correcto hablar de la existencia, por un lado, de las sociedades o sociedad occidental y, por otro, de las indígenas como unidades claramente diferenciadas?. Como se mostrará a lo largo de esta tesis, razones existen para sostener cualquiera de esos argumentos.

Continuando con el desarrollo del modelo procesualista, llegamos a la *noción de situación histórica formulada por Pacheco de Oliveira* tomando como punto de partida el esquema de Gluckman. Gluckman había insistido en la importancia de abordar el estudio del cambio desde una perspectiva histórica puesto que los objetos de la sociología son históricos y los procesos difícilmente se limitan a la situación presente del campo social. Su interés no era realizar una mera descripción de los acontecimientos de la historia zulú sino llegar a extraer los diferentes patrones de interrelación entre zulús y blancos que se habían sucedido a lo largo de la historia. Para él que, como decíamos, no renuncia a la noción de equilibrio, la historia de una situación de contacto podía considerarse para su comprensión analítica *como la sucesión de diferentes equilibrios sociales* (Gluckman 1955: 50) entendiendo por estos redes y patrones relativamente estables de interrelación e interdependencia entre los diversos agentes que compartían un mismo campo social en un contexto histórico y geográfico determinado. Pacheco recoge esta concepción de Gluckman denominando a cada uno de esos contextos *situación histórica*, entendida esta como *uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta de los padroes de interdependencia entre os atores sociais, das fontes e canais institucionais de conflito e dos esquemas de distribuição de poder entre os distintos atores sociais* (Pacheco 1988: 57).

Diferentemente a otros modelos de análisis el modelo de *situación histórica* no estimula ningún dualismo (moderno vs tradicional, sociedad nacional vs grupo indígena), ni favorece la artificiosidad de esquemas analíticos que encuadran el contacto como una unidad social *sui generis*. En esta concepción el contacto interétnico se concibe simplemente desde una perspectiva procesual y situacional, esto es, como un conjunto de relaciones entre actores sociales vinculados a diferentes grupos étnicos. Este es el acercamiento que nos parece más correcto y objetivo y es por ello que, como hizo Pacheco en su día reappropriándose las teorías de Gluckman, hemos decidido utilizar a su vez su formulación como modelo teórico para nuestro estudio. En consecuencia, la primera parte de esta tesis, la panorámica histórica, se organizará en el sentido de Gluckman/Pacheco como un análisis de la sucesión de diferentes *situaciones históricas* por las que ha atravesado la relación ticunas-Occidente a lo largo de los siglos.

Sin embargo, el concepto de Pacheco, como el de Gluckman, sigue adoleciendo de un énfasis excesivo en los aspectos políticos del proceso de contacto, cambio social y aculturación. No en vano la tesis de Pacheco es una tesis de antropología política. Pero la nuestra no y, sin variar sustancialmente el modelo teórico, sí nos parece necesario enriquecerlo con la inclusión de otras variables y factores que también creemos influyen decisivamente en cualquier proceso de cambio y aculturación. De acuerdo con Darcy Ribeiro, que a pesar de su adscripción marxista rechaza cualquier reduccionismo estéril, estos procesos siempre tienen lugar como resultado de la conjunción de una serie bastante numerosa de factores que él denomina compulsiones y coerciones: *las compulsiones bióticas y demográficas, las compulsiones ecológicas y económicas, las coerciones tecnológicas y las coerciones ideológico-culturales* (Ribeiro 1969). Todas ellas serán incluidas en el estudio de nuestras situaciones históricas, con especial detalle en la situación histórica contemporánea pero, además, añadiremos otra que suele caer en el olvido de los antropólogos, quizá por su falta de formación en el tema, y que a nosotros nos parece fundamental.

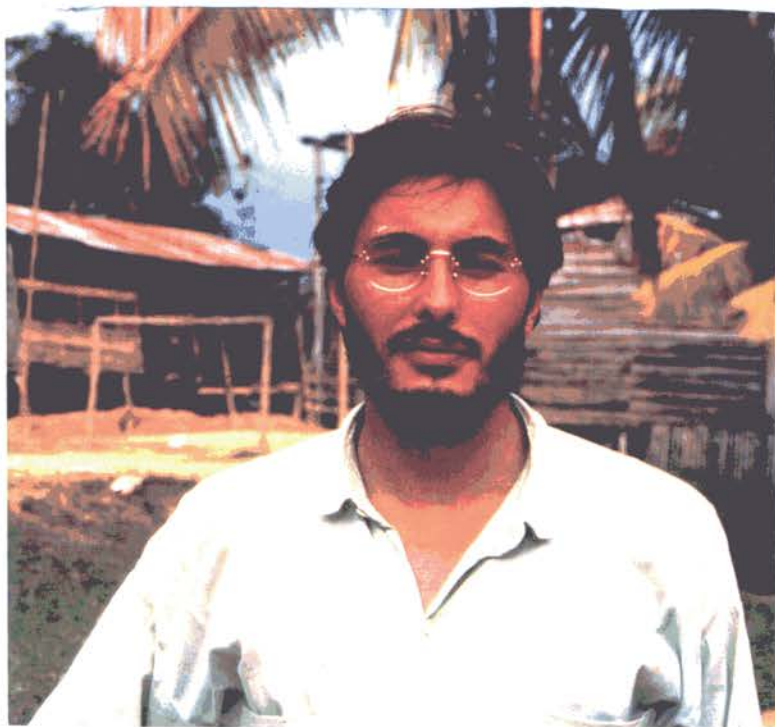
Nos referimos a la *coerción o factor psicológico o, más acertadamente, psicosocial*. En la primera parte de la tesis se dedicará un subcapítulo a la esfera psicológica del proceso de subordinación ticuna a la dominación occidental y a sus relaciones de causa y efecto con la misma.

Con la adición de todos estos factores, pensamos, podremos conseguir por fin un retrato y un análisis del todo completo de cada situación histórica, resolviendo el reduccionismo de Pacheco.

Decir también que para determinados análisis *se recurrirá subsidiariamente a otros marcos teóricos diferentes* y no necesariamente relacionados directamente con los estudios de contacto como es la ya mencionada *noción neomarxista de modo de producción o el estructuralismo levistraussiano* para el análisis de los mitos y las estructuras de parentesco.

Por último, se hace necesario para completar esta configuración de nuestro marco teórico de operación, advertir que rechazamos rotundamente, como ya se habrá podido colegir, la idea de una dirección unilineal en el proceso de aculturación, negando, por lo tanto, la existencia de un irremediable destino de asimilación para los pueblos indígenas. Por otro lado, queremos hacer constar, en esta misma línea, la importancia de tener en cuenta, junto al concepto de aculturación, el de *deculturación* como un posible resultado paralelo de los procesos de contacto. Entendemos por *deculturación* el proceso por el cual un grupo o sociedad determinadas pierden la mayoría de sus rasgos culturales y/o institucionales distintivos sin llegar a adquirir más que una pequeña parte de los de la sociedad con que interactúa, insuficiente para alcanzar la asimilación con aquella. De ello se desprende un empobrecimiento cultural evidente y en muchas ocasiones situaciones de anomia y degradación social. Uno de los resultados en las poblaciones indígenas, como advierte Darcy Ribeiro, es su transformación de *indios tribales*, con su identidad étnica singular, a *indios genéricos*, que han dejado de ser lo que eran pero mantienen una identidad propia como un

“nosotros” frente al “vosotros” de la sociedad nacional a la que no se han asimilado. Es necesario estar atentos a este concepto porque muchos indicios nos conducen a pensar que este tipo de proceso se estaría operando incipientemente entre los ticuna.



El autor en su trabajo de campo en el Amazonas.



Navegando por el gran río al atardecer



El sentido de la maravilla: el hombre murciélago.



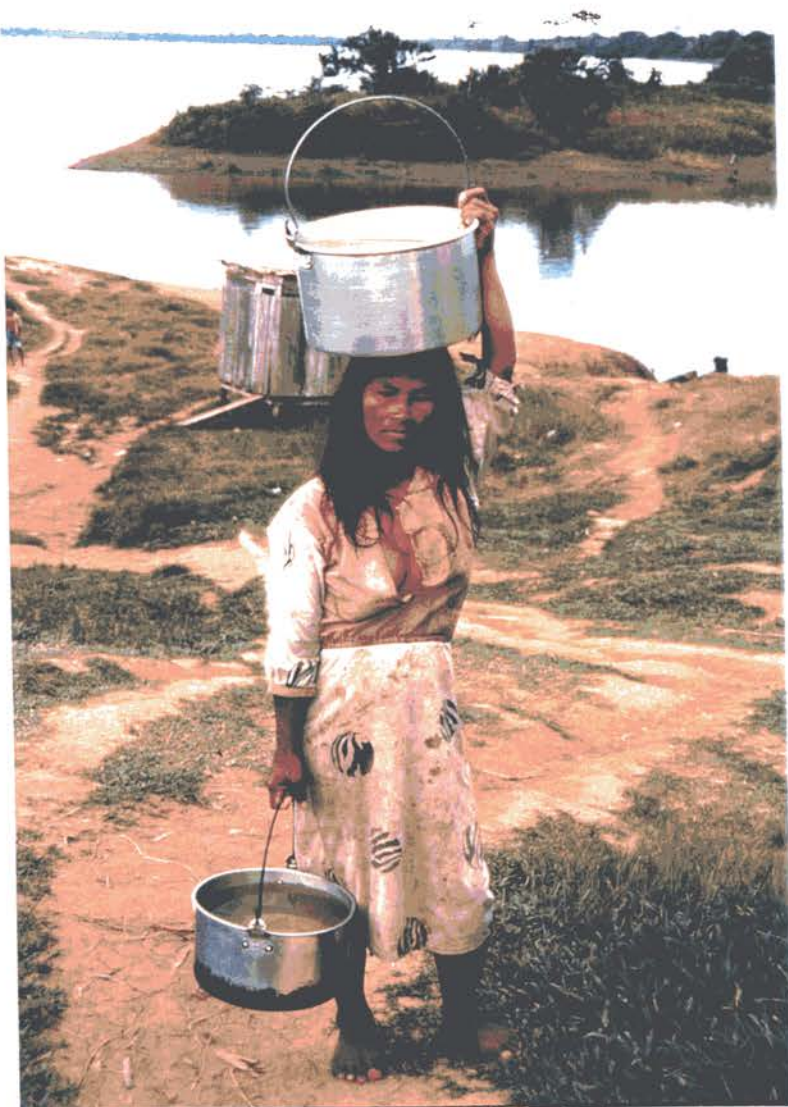
El sentido de la maravilla. Pescando un caimán.



Una aldea ticuna: El Progreso, Colombia.



Puerto de Belem do Solimoes (Brasil) sobre el Amazonas.



Mujer acarreando agua en Belem do Solimoes.



Luis Ramos. Un indio ticuna.

CAPÍTULO II

LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA Y MARCO ECOLÓGICO

Dentro de la selva, el bosque va cerrando caminos. Los árboles caen como moscas en la telaraña de las malezas infranqueables. Y a cada paso, las liebres ágiles del eco saltan, corren vuelan. En la amorosa profundidad de la penumbra: el tuteo de las palomas, el aullido del coyote, la carrera de la danta, el paso del jaguar, el vuelo del milano y mi paso despertaron el eco de las tribus errantes que vinieron del mar. Aquí fue donde comenzó su canto. Aquí fue donde comenzó su vida (Miguel Angel Asturias, *Leyendas de Guatemala*)

2.1. Localización geográfica del territorio ticuna actual. Problemas.

Los límites del territorio en el que se localizan los asentamientos ticunas en la actualidad son de una extensión enorme. Probablemente estemos hablando del grupo étnico de más amplia localización geográfica de toda la región de la cuenca amazónica e incluso de América en general. Hasta tal punto alcanza la extensión de su territorio y la dispersión de sus asentamientos, debido a un proceso migratorio que se inició hace más de tres siglos (**Goulard 1994: 316 y ss**), que ni siquiera en la actualidad poseemos aún un mapa del todo preciso con la localización y el número definitivo de todos los asentamientos ticuna (**Pacheco de Oliveira 1988:15**).

El núcleo central del territorio ticuna, la espina dorsal que lo articula y donde se concentra la mayor parte de su población, lo constituye la franja de tierra que discurre a ambas orillas del río Amazonas-Solimoes en la zona de trifrontera que conforman los Estados de Perú, Colombia y Brasil¹. Si bien nadie discute la evidencia de este hecho, lo cierto es que la amplísima dispersión de las poblaciones ticuna más allá de esta zona de poblamiento central - tanto por las riberas del mismo Amazonas como por las de algunos de sus afluentes (Loretoyacu, Atacuari, Yavarí, Içá-Putumayo, Jutai, Japurá) - hace difícil una delimitación exacta de sus asentamientos. Los autores discrepan a la hora de

¹ Fajardo, citando datos del Cedi de 1986, afirma que el 85'6 % de los ticunas de Brasil se localizan en los tres municipios fronterizos de Tabatinga, Benjamin Constant y Sao Paulo de Olivença (**Fajardo 1991:5**), a orillas del Amazonas. Lo mismo se podría decir de los ticunas del territorio colombiano, donde, según datos de la Oficina de Asuntos Indígenas del Amazonas, el 85'2 % se localizan a orillas de este río.

delimitar la extensión del territorio ocupado por los ticuna y creemos importante aclarar este aspecto: Si Curt Nimuendajú los situó en ambas orillas del río Solimoes² entre los 71° 15' y los 66° 30' de longitud oeste (Nimuendajú 1952: 2-3), Sullivan, veinte años más tarde, extiende la zona de asentamientos ticuna unos 170 km. hacia el oeste, entre los 72° 50' y los 66° 30' de longitud oeste (Sullivan 1971: 77). Otra veintena de años después, Fajardo lleva los límites de su territorio casi cinco grados hacia el Este, hasta los 61° 22' de longitud Oeste, mientras que reduce los lindes de Sullivan en el Oeste hasta los 71° 52' (Fajardo, 1991:3). La significativa separación de estas tres diferentes demarcaciones por espacios cronológicos consecutivos de veinte años bien pudiera hacernos pensar que su discordancia obedece simplemente a movimientos migratorios de la población ticuna, cuyo territorio de asentamiento habría ido fluctuando - y extendiéndose - con los años desde el área central de asentamiento. En efecto, y como se describirá en el capítulo siguiente, la historia de los ticuna es en gran parte la historia de sus migraciones, proceso que como ya dijimos comenzó hace más de tres siglos y que está muy lejos de haber acabado todavía (Cardoso, Pacheco, Sánchez, Fajardo, Torres, Goulard). Sin embargo, las discrepancias obedecen más bien a imprecisiones de los autores por falta de datos concluyentes al respecto. Es evidente que, dada la extensión del territorio de asentamiento ticuna, una clara delimitación del mismo sólo podrá ser alcanzada por medio de censos de población exhaustivos realizados por las instituciones gubernamentales con metodología sociológica, tarea vedada al antropólogo solitario. Este tipo de censos no fueron realizados, y aún así sólo parcialmente, hasta la década de los ochenta, lo cual parece reducir las coordenadas de Nimuendajú y de Sullivan a meras aproximaciones estimativas y deja a las aportadas por Fajardo, que se basan precisamente en esos censos, como las más fiables *a priori*, aunque se hacen necesarias ciertas matizaciones al respecto.

² El río Amazonas recibe en Brasil el nombre de Solimoes al este de Manaus.

Según los censos consultados por nosotros³, en la actualidad no se registra la existencia de comunidades ticunas más al oeste de la de Bufeo Cocha (Perú), a 70° 47' de longitud oeste. La coordenada aportada por Nimuendajú difiere tan sólo en 50 km de nuestros cálculos y hasta es posible que sea correcta, dado el largo período de tiempo transcurrido. Con respecto a la citada por Sullivan supondría aceptar la muy improbable existencia de comunidades ticuna hasta la desembocadura del Napo, de lo cual no tenemos ningún dato. Fajardo también extiende sus límites más al oeste de lo que los datos que aporta le permiten: 120 km más al oeste de Bufeo Cocha y, sin embargo, en el censo de comunidades ticuna que acompaña, todas se sitúan más al este de éste punto. Es posible que en la antigüedad existieran poblaciones ticuna más al oeste de la coordenada por nosotros aportada pero no parece probable que ese sea el caso en la actualidad.

En relación con el límite oriental la discrepancia se reduce a dos cifras, pues evidentemente Sullivan sigue en esto a Nimuendajú, y en realidad tiene una fácil explicación: la coordenada de 61° 22' de longitud oeste que ofrece Fajardo corresponde a la de la comunidad ticuna de Lago Beruri, (a orillas del bajo Purús, municipio de Beruri), comunidad que junto con la de Ilha do Camaleao 50 km más al oeste (municipio de Anori, sobre el Amazonas), se encuentran aisladas de la última comunidad ticuna al oeste por más de 600 km y, probablemente, no hubieran sido registradas en la época de Nimuendajú o correspondan a una migración posterior. La coordenada que ofrecen Nimuendajú y Sullivan, es precisamente la de esa última comunidad occidental : Maraa, en el Municipio del mismo nombre, sobre el río Japurá (Brasil). Aún así esta es también una comunidad que, junto con la de Japurá 200 km más al oeste por el mismo río, forma otro grupo de asentamientos periféricos con respecto al área central de concentración ticuna, área central cuyo límite oriental se situaría según nuestros

³ Datos del Cedi de 1990 para Brasil, datos de 1991 de la Oficina de Asuntos Indígenas del Departamento del Amazonas para Colombia y datos de 1994 obtenidos en la Oficina del Ministerio de Agricultura del Distrito de Ramón Castilla (Departamento de Loreto) para Perú.

cálculos en torno a los 65° de longitud oeste, a la altura de la desembocadura del río Jutai. Por lo tanto, tanto una como otra coordenada (Nimuendajú / Fajardo), a diferencia de lo que sucede con el límite occidental, están basadas en localizaciones concretas de comunidades ticunas registradas. No se trata, sin embargo, de aceptar una y rechazar la otra por obsoleta. La conclusión que debemos sacar es que la delimitación del territorio ticuna desde coordenadas geográficas precisas, dadas las características de dispersión y discontinuidad de sus asentamientos, no es adecuada ni necesaria.

Baste para acabar con el apartado de localización geográfica detallar lo que ya apuntábamos al principio: el grueso de la población ticuna se asienta en una franja de terreno de anchura variable a ambos márgenes del curso alto del Amazonas (bien en sus mismas orillas, o bien en las sus afluentes grandes o medianos y en las quebradas), entre los 2° y los 4° 30' de latitud sur y desde la desembocadura del río Atacuari en la frontera entre Perú y Colombia hasta la del Jutai en Brasil, en los municipios de Caballo Cocha en Perú, Puerto Nariño y Leticia en Colombia, y Benjamín Constant, Tabatinga, Sao Paulo de Olivença, Sao Antonio do Iça, Tonantins y Jutai en Brasil. Además de este núcleo central existen otras áreas periféricas de poblamiento ticuna como la de los ríos Putumayo y Cotuhé en el municipio de Tarapacá en Colombia, y las ya nombradas del río Japurá y las de los municipios de Anori y Beruri en Brasil, aisladas del resto de los territorios ticuna por otras comunidades indígenas o asentamientos de colonos. La discontinuidad es, pues, evidente, debido a los complejos procesos migratorios que han tenido lugar en la zona en los últimos siglos. Ni siquiera el área central se salva de esta discontinuidad, pues se encuentra salpicada de centros urbanos peruanos, colombianos y brasileños, de haciendas de colonos y de comunidades indígenas de otras etnias (yaguas, cocamas, huitotos) producto de los mismos procesos migratorios. Se hace preciso entender, pues, la delimitación del territorio ticuna no como algo compacto y

homogéneo a la manera clásica sino únicamente como el área geográfica máxima dentro de la cual existen territorios poblados por miembros de esta etnia, entre muchas otras. Desde ese punto de vista no podemos sino señalar el protagonismo del Amazonas como eje articulador de ese área y subrayar la vastísima amplitud de la misma, unos 1200 km de este a oeste, como factores importantes a tener en cuenta en el análisis antropológico de esta etnia.

2.2. Marco Ecológico.

2.2.1. Régimen climático del territorio.

El territorio ticuna se sitúa en una zona tanto morfogeológica como climatológicamente uniforme, en la llamada Cuenca Amazónica. Toda la cuenca amazónica se sitúa en el dominio del **clima equatorial siempre húmedo**, correspondiente al **Af según la tipología clasificatoria de Köppen**, controlado todo el año por la **ZCTI** (Zona de Convergencia Intertropical) y dominado, por tanto, por los mecanismos de convergencia y convección de los alisios que provocan un régimen pluviométrico relativamente constante.

Este clima está marcado sobre todo por la monotonía y la uniformidad de las condiciones a lo largo del año:

- **Las presiones son bajas**, debido a los fenómenos de convergencia, y más o menos constantes, sin grandes variaciones. Los gradientes de presión son en consecuencia poco elevados y los vientos, por tanto, raros y débiles, salvo las brisas marinas y terrestres cuya alternancia regular hace a los climas costeros algo más soportables que los interiores, como es el caso del territorio ticuna.

- **El régimen térmico es poco contrastado**. La temperatura media anual ronda los 26-27 °C y, a pesar de la lejanía al mar, los contrastes estacionales son muy sutiles, siendo la oscilación térmica de 2'1 °C en Manaus (Brasil), 1'7 °C en Iquitos. La amplitud térmica diurna es también moderada (32'4 ° y 18'8 ° en

Iquitos; 37° y 18° en Belem) reduciéndose aún más en los días nublados o en el interior de la masa forestal. Esta invariabilidad y moderación térmica se debe en primer lugar al valor regular de la radiación solar durante el año pero también a otros dos factores que caracterizan el clima de estas regiones:

- Los **altísimos valores de la humedad relativa del aire**, casi cercanos al punto de saturación, que moderan las temperaturas extremas diarias. Las medias mensuales de la humedad oscilan en Manaus entre el 75 y el 85 %.

- La **fuerte nebulosidad** creada por las bajas presiones y los mecanismos de convección. No se suelen alcanzar nunca las 2.000 horas de insolación anual.

- La **poca elevación** de la Cuenca del Amazonas, donde la máxima altura no excede de los 200 metros.

Con todo, una especificidad del clima ecuatorial amazónico, inexistente en otras regiones ecuatoriales del mundo con similares regímenes, es la penetración de ocasionales olas de aire frío desde el sur. La existencia de una masa continental austral, ausente en África, junto con la ausencia de barreras orográficas transversales, permiten la penetración de olas de aire polar austral, conocidas en la zona como *friagems*, cuya duración no suele exceder de dos o tres días y suelen producirse, precedidas por chubascos, tres veces por año durante el invierno austral, siendo especialmente corrientes en junio, hacia el solsticio de verano. A 16° de latitud sur (Cuiabá) se han registrado descensos de las temperaturas hasta los 1'1°, a 7° S.(Cruzeiro do Sul) hasta los 5°. En las latitudes en que se sitúan los ticuna (de 2 a 4° S.) las bajadas no suelen ser tan extremas, hallándose su tope en torno a los 9-10°.

- **Las precipitaciones son muy elevadas**, cayendo casi siempre en forma de tormentas, algunas violentas, debido a los mecanismos de convección. La extensión de las zonas muy lluviosas hacia el interior del continente es doble en América que en África para la misma latitud. Esto parece deberse a lo plano del relieve de la cuenca amazónica, que permite que el aire húmedo penetre muy lejos hacia el interior, y a las mismas características del Amazonas que, con sus altísimos coeficientes de evapotranspiración y su zona inundable de 200 km de anchura, contribuye seguramente al origen del aire húmedo inestable. Respecto a las cantidades registradas, tenemos para esta zona a estudiar el referente de la estación de Iquitos, con 2.616 mm anuales, y la de Manaos, con 2.096.

El régimen de precipitaciones no es tan uniforme como el de las temperaturas. Si bien las lluvias se hayan bastante repartidas a lo largo del año y no puede decirse que exista una estación seca (esta sería la principal característica que diferencia el clima ecuatorial de los climas llamados tropicales) existen periodos menos lluviosos, debido al movimiento estacional de la ZCTI, que permite la invasión de las altas presiones subtropicales. A grandes rasgos y en lo que respecta al régimen pluviométrico se puede dividir la Cuenca Amazónica en tres grandes dominios:

- *El dominio occidental*: en el cual se inscribe la mayor parte del territorio ticuna recibe mayor número de precipitaciones (2.616 mm en la estación de Iquitos), repartidas muy uniformemente a lo largo del año con apenas una estación relativamente "seca" de Julio a Septiembre, conocida por los nativos como "verano" y correspondiente con el invierno austral, cuando la ZCIT se desplaza hacia el norte.

- *La Amazonia central*: conforme nos acercamos hacia la costa, al tiempo que el total de las precipitaciones disminuye (2.096 mm en Manaos), se van

diferenciando más nítidamente dos estaciones, una más seca, de junio a septiembre/octubre, y otra más húmeda de octubre/noviembre a mayo. Por otro lado, la amplitud térmica, aunque sigue siendo muy baja, tiende a ser superior a los valores de la Amazonia Occidental.

- *La Amazonia oriental*: aunque atravesada por el Ecuador, su proximidad al mar y las especiales características de la circulación atmosférica en esta zona hacen que su clima sea marcadamente tropical, con una alternancia estacional muy marcada con respecto a las precipitaciones y una verdadera estación seca.

Al extenderse el área de asentamiento ticuna unos 1.200 km en dirección este-oeste a lo largo de la Cuenca Amazónica, no es posible definir un régimen pluviométrico único en el conjunto del territorio. La tendencia será la descrita: mayor contrastación entre una estación seca ("verano") y otra húmeda ("invierno") conforme avanzamos hacia el oriente de la cuenca. Es por ello que hemos incluido aquí los diagramas ombrotérmicos de las estaciones de Iquitos, en la Alta Amazonia y Manaus en la Amazonia Central, como verdaderos mojones o hitos que delimitan climáticamente el área ticuna.

Diagrama Ombrotérmico de Iquitos
(Perú)
Lat. 4° S. - Long 73° 13' O.
Alt. 95m.

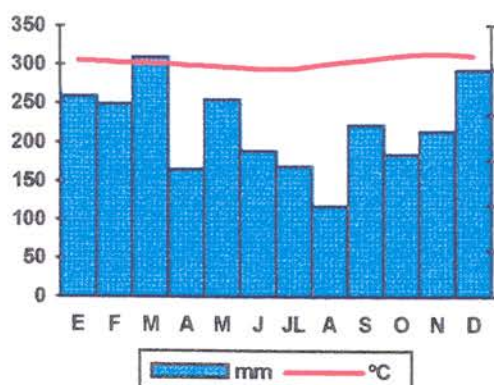
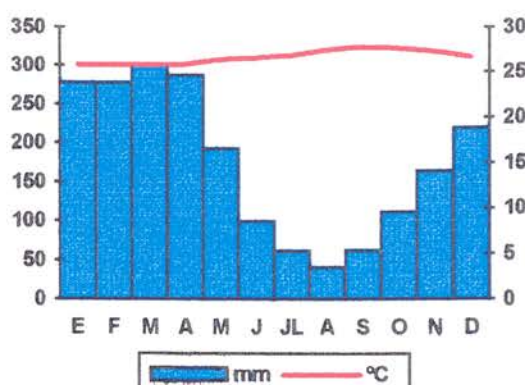


Diagrama Ombrotérmico de Manaus
(Brasil)
Lat. 3° S. - Long. 59° 14' O.
Alt. 60m.



En palabras de los climatólogos franceses Estienne y Godard *es en estos climas superhúmedos, sin estación seca, que las condiciones climáticas se vuelven verdaderamente insalubres para el hombre: la saturación permanente del aire, las lluvias diluviales, la constancia de la temperatura, todo concurre en la formación de un medio que el hombre soporta difícilmente* (Estienne y Godard 1970: 311). Medio ambiente, pues, climatológicamente duro el que presenta el nicho ecológico de los ticuna; al menos, desde la perspectiva del hombre occidental. ¿Se tienen en cuenta los puntos de vista de los nativos cuando se hacen este tipo de afirmaciones?. La información que hemos podido recoger en nuestro trabajo de campo inclina a pensar precisamente en lo contrario: en la dificultad de adaptación de los indígenas amazónicos a otro tipo de climas, a menos en lo que a la temperatura se refiere: según sus propios testimonios la mayoría de los indígenas ticuna que viajaron a Bogotá, donde la temperatura raramente es inferior a 10°, enfermaron y experimentaron un rechazo radical hacia el lugar debido a las "extremosidad" de su clima. De la extrema sensibilidad del indígena amazónico a los cambios térmicos incluso moderados soy yo mismo testigo: durante el *friagem* de 1995, en el que la temperatura diurna no cayó en ningún momento por debajo de los 15° C, una gran parte de la población de la comunidad ticuna de El Progreso, donde me encontraba en aquel momento realizando trabajo de campo, paralizó todas sus actividades productivas para encerrarse prácticamente todo el día en sus casas.

2.2.2. Geomorfología y régimen hidrológico.

De acuerdo con Casas Torres, *la estructura geológica de la región consiste, en líneas generales, en una fosa o depresión (colmatada por aportes terrígenos) con forma de embudo y alargada de este a oeste, que se abre entre el Macizo de las Guayanas al norte; el Macizo Brasileño, al sur, y la cordillera Andina al oeste (Casas Torres 1979: 212)*, encontrándose la parte más ancha de este embudo al pie de los Andes y viéndose estrechado paulatinamente por los macizos guayanés y brasileño conforme nos movemos hacia el este, hasta dejar un corredor estructural de unos 250 km de anchura por donde el Amazonas se escapa hacia el mar. Si descendemos a un análisis más concreto, y de nuevo según Casas Torres, *la estructura geológica de la Amazonia, homogénea en apariencia por la similitud topográfica en toda su extensión, se resuelve en realidad en un conjunto de fosas tectónicas de edades muy diferentes; la Amazonia central y oriental corresponde a una fosa tectónica colmatada, dispuesta de suroeste a noreste, que funcionó como tal desde la Era Primaria. La Amazonia occidental, por el contrario, se inscribe en una fosa tectónica de tipo alpino afectada por movimientos de subsidencia que comenzaron durante el Cretácico y han continuado hasta hoy (Casas Torres 1979: 213)*. Esta continuación de los reajustes tectónicos de los bloques hasta la actualidad ha dado como resultado la aparición a todo lo largo de la Cuenca Amazónica de una serie de líneas de falla que cortan transversalmente la llanura, guiando el curso de muchos de los afluentes del Amazonas. Por otro lado, tanto una como otra fosa han sido colmatadas por materiales detríticos de origen continental, en gran parte debido a la acción fluvial, que forman una capa de enorme espesor, pues el

zócalo cristalino se encuentra a profundidades que van de los 2.500 a los 4.000 metros según las zonas, y otorgan a toda la Cuenca la uniformidad topográfica que le caracteriza.

En efecto, hablar de la Cuenca del Amazonas es hacerlo de una inmensa llanura sedimentaria que, desde las costas del Atlántico hasta las primeras estribaciones de la cordillera andina, a lo largo de más de 3.000 km, no sobrepasa los 200 m de altitud. Relieve, pues, extraordinariamente plano y monótono, sin una sola elevación que merezca el nombre de ella y sin formaciones rocosas de ningún tipo, sólo agilizado minimamente por las fallas transversales que lo atraviesan. Aunque la Cuenca está lógicamente inclinada hacia el este, en la dirección de desagüe de la red fluvial, la inclinación es tan insignificante que puede considerarse prácticamente despreciable: 95 m. sobre el nivel del mar en Iquitos, 60 m. en Manaos, 1.600 km al este.

La gran depresión sedimentaria amazónica se encuentra drenada, de principio a fin, por el curso del río Amazonas y el de sus innumerables afluentes, más de 500, algunos de ellos con caudales mayores que otros grandes ríos principales de nuestro planeta, como el Congo, el Ganges o el Brahmaputra. Se trata de la mayor red hidrográfica del mundo, desaguando al mar un volumen de 190.000 m³/ sg. de agua por año medio. Las proporciones del río Amazonas mismo son impresionantes. Los primeros misioneros españoles y portugueses lo conocieron como el "Río Mar" y en verdad que sus dimensiones le hacen digno de tal nombre. La longitud del Amazonas, que llega incluso a recibir diferentes nombres a lo largo de su recorrido⁴, es de unos 6.500 km., su anchura aumenta

⁴Marañón, hasta su confluencia con el Ucayali, Amazonas desde este punto hasta su entrada en territorio brasileño en donde es conocido como Solimoes hasta su confluencia con el Río Negro en Manaos, donde regana definitivamente su apelativo de Amazonas.

debido a los aportes sucesivos, desde los 1.500 m a la altura de su confluencia con el Ucayali, a los 4.000 en Manaos y más de 10.000 en su curso inferior donde las orillas dejan de verse, produciendo realmente la sensación de un verdadero mar. Para la zona que recorre el territorio ticuna la anchura media es de unos 2.500 m, medidos a la altura de Leticia. Su profundidad es, así mismo, muy grande: 20 m. en la frontera peruana, donde comienza el territorio ticuna, aumentando también en dirección este (de 50 a 80 metros en Manaos, 130 en Obidos donde el estrechamiento del lecho, en el punto en el que más se acercan los macizos guyanés y brasileño, refuerza la potencia de enterramiento) para disminuir en su desembocadura (25-45 m.). La profundidad del lecho nada tiene que ver, sin embargo, con su pendiente que, como ya apuntábamos, es prácticamente imperceptible debido a lo llano del terreno : al atravesar la frontera peruana, cuando aún restan 3.000 km hasta el Atlántico, la altitud sobre el nivel del mar no es más que de 65 m.

El Amazonas es el río de llanura por excelencia, siendo este el factor que explica algunas de sus características más significativas: la baja velocidad de sus aguas, que no suele alcanzar los 3 km/h, su retorcimiento en innumerables meandros, que pueden llegar a capturarse para formar islas (innumerables también), o estrangularse para dar lugar a lagos, y, sobre todo, su vasta llanura de inundación, que puede llegar a alcanzar los 200 km. de anchura, lo cual deja a una enorme extensión de tierra a ambos lados del río (exactamente el territorio que ocupan los ticuna) a merced de su régimen de crecidas. Con todo, la zona de inundación del Amazonas es muy difícil de delimitar, porque varía muchísimo de un lugar a otro. De hecho, la red fluvial amazónica carece de unidad hidrológica y cada río, lo mismo el colector general que sus afluentes, constituye un caso hidrológico particular. No existen en el Amazonas terrazas, al menos no en el sentido con que ese término se aplica a los ríos europeos. En época de aguas altas el Amazonas llega a alcanzar anchuras que en ciertos lugares son ocho o diez

veces superiores a las normales del río, pero esa zona de inundación no coincide en absoluto con lo que podrían ser terrazas bajas, sino más bien con un lecho mayor muy poco definido por la topografía. El Amazonas y sus afluentes suelen aparecer flanqueados de "hombreras" de materiales detríticos acarreados por los propios ríos, llamadas *várzeas*, que quedan inundadas durante la crecida. Más allá de estas *várzeas* se situaría la llamada *tierra firme*, formada también por materiales detríticos pero de origen continental, que jamás se inunda. Otro rasgo muy caracterizado del río es su sistema de canales laterales, bajo el cubierto del bosque, llamados por los brasileños *igarapés* y por los hispanohablantes *quebradas*. Estos canales tienen a veces gran extensión, corren paralelamente al río, cortando sus afluentes, siendo vías de comunicación de fundamental importancia para las comunidades de la selva.

El régimen de crecidas de los ríos es el verdadero indicador estacional de la Cuenca Amazónica, el verdadero fenómeno natural que regula las vidas y las actividades de sus moradores, al ser el clima prácticamente uniforme. El régimen fluvial condiciona en gran medida entre otras cosas las zonas de asentamiento, los ciclos productivos (agricultura, recolección, pesca, caza), la facilidad o dificultad de los transportes, incluso la medida del tiempo anual para los habitantes de estas tierras. El régimen fluvial permite incluso establecer diferencias entre subnichos ecológicos en un ecosistema que de no ser por su concurso, sería plenamente uniforme.

Con todo, el régimen fluvial es mal conocido debido a esta diversidad hidrológica de la que hablábamos antes. En la cuenca alta, el papel que juega la retención nival hace que el comienzo del periodo de aguas altas se sitúe al final de la primavera austral (noviembre) con el deshielo, y se prolonguen hasta abril. Esta influencia nival se diluye rápidamente cuando el río entra en la llanura, siendo sustituida por el régimen pluvial de lluvias ecuatoriales. En la parte más

interior de la llanura el río presenta dos máximos anuales, durante los equinoccios de primavera y otoño, que corresponden a los períodos de lluvias máximas del solsticio de verano en el hemisferio norte y el de invierno en el sur, retardados por la ínfima pendiente y la extensión de la superficie de inundación.

Este régimen, sin embargo, se modifica muy rápido para presentar, en la mayor parte de su recorrido, un solo máximo en otoño. Esto se debe a la disimetría de la red amazónica: Sólo en la parte más interior de la llanura existe un equilibrio entre los afluentes boreales y los australes; el resto de la cuenca (las nueve décimas partes) es drenada fundamentalmente por los afluentes australes y por tanto, la potencia de sus aguas estivales controla el régimen. Ese sería el ciclo hidológico del Amazonas a su paso por el área de asentamiento ticuna: el período de crecida, o aguas altas se sitúa de noviembre a mayo, tiempo durante el cual se van inundando progresivamente las várzeas hasta la máxima extensión de las aguas al final del periodo, momento a partir del cual las aguas comienzan a bajar de nuevo hasta alcanzar sus mínimos en septiembre octubre, cuando pueden dejar al descubierto playas e islas, e incluso hacer impracticables a la navegación alguno de los *igarapés*. La coincidencia del periodo de bajada con el de menor pluviosidad acrecienta la sensación local de un ciclo biestacional ("verano"/ "invierno") anual.

En todo caso, y a pesar de la ya mencionada disimetría, la estación de aguas bajas no implica de ningún modo fuertes estiajes, como tampoco el periodo de menor precipitación podía considerarse como seco. El efecto de la bajada de los aportes de los grandes afluentes meridionales, al final del otoño austral, es parcialmente compensada por el aporte de lluvias de la cuenca septentrional y la crecida de sus afluentes, que es bastante precoz. El caudal, por tanto, permanece abundante a lo largo del año, incluso en el período de menores aportes. En

Obidos el caudal de estiaje es de 72.500 m³/s aún superior al de las más altas aguas conocidas del Congo.

2.2.3. Flora, fauna y subecosistemas amazónicos.

La **vegetación** es lujuriante, del tipo que se ha venido a denominar de maneras diversas : *selva sempervirens* o *evergreen forest* en inglés, *selva ombrófila*, higrófila o selva de lluvia, *rain forest* en inglés, *regenwald* en alemán, denominaciones todas que indican sus principales características generales: formación boscosa propia de las regiones de clima ecuatorial, sin ritmo estacional en el ciclo vegetativo de las plantas, la renovación de cuyas hojas se realiza individualmente o por ramas, dándose también casos de ciertos árboles que mudan todo su follaje al mismo tiempo pero sólo permanecen desnudos unos pocos días. Aunque podríamos citar otras características generales a la selva ombrófila en su conjunto, como la particular forma de las hojas de la mayoría de las especies (hojas higrófilas, con una pequeña punta, el acumen, para ecavuar el exceso de agua), la existencia de diferencias substanciales entre las formaciones vegetales de los diversos nichos que componen el ecosistema mayor hará que posterguemos la descripción de los mismos para incluirla en la de aquellos de la que nos ocupamos a continuación.

Como ya hicimos observar más arriba, el régimen de crecidas de la red fluvial ejerce un rol de discriminador ecológico, al dividir el ecosistema mayor en diversos nichos o subsistemas. En primer lugar y de acuerdo con Prada habría que distinguir dos tipos de ambientes: el acuático y el terrestre (**Prada 1987**).

El ambiente acuático a su vez se subdivide en dos: *corrientes fluviales* y *aguas lénticas*. Las primeras se clasifican básicamente en *ríos blancos* y *negros*. Los ríos blancos, entre los que se encuentran el Amazonas y el Putumayo, reciben su nombre del color blanco-verdoso que le dan las partículas inorgánicas que arrastran, principalmente arcillas y limos, sedimentos que son depositados anualmente en la varzea inundable. Los ríos negros deben la coloración oscura de sus aguas a la gran cantidad de materia húmica (hojas, raíces y vegetales en descomposición) que arrastran. La diferencia más significativa para el habitante de la región la constituye el hecho de que los ríos blancos son mucho más ricos en nutrientes que los negros, lo que tiene como consecuencia una mayor abundancia de recursos pesqueros. Al dominio de las aguas lénticas pertenecen los lagos, conocidos como *cochas* o *resacas* en la región, normalmente originados por alguna pequeña fosa tectónica y muy ricos en pescado; y las *tipishcas*, vocablo regional del departamento de Loreto (Perú), que son meandros estrangulados.

El régimen fluvial de crecidas subdivide el ambiente terrestre en diversos nichos ecológicos dependiendo del grado de inundación a que se vean sometidos. Así, podemos hacer la siguiente clasificación:

1) Terrenos no inundables (*Tierra Firme*): constituyen la mayor parte de la Cuenca Amazónica. Se trata de las plataformas marginales situadas más allá de los terrenos inundables de las orillas de los ríos y están constituidas por materiales detríticos de origen continental pertenecientes al Neogeno. Esta plataforma se conoce también como la "formación Barreiros" y está modelada en plataformas escalonadas de hasta 100 m de desnivel que ascienden gradualmente hasta los 300 m. de altitud, enrasando con las penillanuras que modelan los zócalos antiguos.

La *Tierra Firme* es el nicho ecológico de la selva ombrófila densa propiamente dicha. Se trata del biotopo de mayor diversidad florística del planeta: según Huetz de Lemp *en unas cuantas hectáreas se encuentran a menudo 200 ó 300 especies de árboles diferentes* (Huetz de Lemp 1970: 161) y en el Amazonas concretamente se contabilizan más de mil. Esta riqueza del ecosistema presenta sin embargo muchos inconvenientes para la explotación forestal del mismo, puesto que la dispersión de las especies es muy grande: no se encuentran jamás grandes formaciones de una sola especie arbórea y en una hectárea existen a menudo sólo 2 ó 3 árboles pertenecientes a la misma especie. Esta característica ecológica, sin demasiada importancia para la sociedad ticuna primigenia, se convertiría en altamente significativa con la inmersión de estos en los procesos de explotación capitalista del bosque (primera y fundamentalmente caucho, y maderas preciosas después) (vid. *infra*, cap. V).

La selva densa es, por otro lado, una selva estratificada. El estrato superior, a menudo discontinuo, está formado por las cimas de los árboles de 30 a 40 metros de altura, de vez en cuando algún gigante que alcanza los 50-60 metros. Estos árboles tienen un tronco recto y liso en más de sus dos terceras partes y terminan en ramas que se apartan ampliamente para constituir una copa desplegada. Los árboles de tamaño medio, constituyen un estrato bastante continuo en torno a los 20-25 metros, poseen troncos bastante delgados y sus ramas son poco desplegadas, siendo su cima más o menos puntiaguda. Los árboles se encuadran principalmente dentro de las familias de las Leguminosas, Sapotáceas, Lauráceas y Rosáceas y entre otras muchas podemos citar como especies significativas por el rol que han desempeñado en la economía de la región, los árboles productores de maderas preciosas (cedro, ceiba, palosangre) o de látex (*hevea brasiliensis*, *hevea guianensis*). Los árboles de pequeño tamaño y los arbustos son más o menos densos. Este estrato inferior está constituido en buena parte por árboles jóvenes de los estratos dominantes, aunque también por

palmeras, bambúes, helechos arborescentes, etc. En la superficie del suelo la vegetación es mediocre, pues el oxígeno es poco abundante y el porcentaje de luz es muy escaso (a veces menos del 1%). Así, cerca del suelo la vegetación es mucho menos inextricable de lo que la pinta el estereotipo vulgar de selva: hay muy pocas plantas herbáceas y el propio desarrollo de los árboles jóvenes se ve obstaculizado. Más arriba, en cambio, los árboles están a menudo unidos unos con otros por una maraña de bejucos y epifitas, más o menos enredados.

Cuando la selva densa ombrófila, a la que llamaremos *selva primaria*, es afectada por la acción del hombre, fundamentalmente por medio de desmontes y roturaciones temporales del tipo de la agricultura de tala y quema, y, tras unos años de cultivo, el campo es abandonado y la vegetación vuelve a regenerarse aparece la llamada *selva secundaria*. Dada la fragilidad de los suelos amazónicos la selva no recupera jamás su forma primigenia. El aspecto de la selva secundaria depende del número de años que haya seguido a la roturación: al cabo de dos o tres años consiste en un denso monte bajo de arbustos de madera blanda y crecimiento rápido, unidos unos a otros por bejucos herbáceos. Al cabo de unos diez años la selva se ha regenerado pero los árboles nunca sobrepasarán los 15-25 metros, las especies son mucho menos numerosas que en la selva primitiva y el estrato de arbustos y sotobosque es muy denso, siendo la selva secundaria, en general, mucho más impenetrable que la primaria.

2) Terrenos periódicamente inundados:

- **La restinga:** es una zona de tierra alta, en el plano de inundación del río, la cual queda rodeada de agua durante las crecientes anuales normales y sólo se ve afectada por la inundación en los años de crecientes

excepcionales. De acuerdo con Huetz de Lemp, cuando el tiempo que permanece inundado el terreno es inferior a un mes, esta circunstancia no afecta demasiado a la vegetación, que puede perfectamente adaptarse a ella (**Huetz de Lemp 1970: 168**). Es por esto que el tipo de biotopo existente en la restinga es similar al de la tierra firme propiamente dicha.

- **La várzea:** es la tierra situada en el plano aluvial de los ríos, que es inundada regularmente por las crecientes anuales, según el régimen que ya describíamos más arriba. Debido a que el terreno permanece inundado al menos unos cuatro meses al año, el biotopo cambia sensiblemente con respecto al de la tierra firme, pues muy pocas plantas son capaces de soportar durante semanas una aireación insuficiente de sus raíces. El número de especies disminuye así considerablemente: las varzéas tienen pocos árboles grandes, no suelen sobrepasar los 25 m. y la mayoría de ellos están provistos de contrafuertes y hasta de raíces aéreas. Se encuentran ciertas especies de tierra firme, como la ceiba o la hevea, pero preponderan especies particulares y se multiplican las palmeras, como la ashái. El sotobosque es denso, lleno de bejucos.

3) Terrenos permanentemente inundados (El igapó): se trata de zonas bajas permanentemente inundadas de agua negra ácida debido a un mal drenaje del suelo, es decir, pantanos, en los que la vegetación adquiere las características de la llamada *selva pantanosa (swamp forest)*. El número de especies y su altura disminuye aún más en relación a la selva de varzea y predominan las plantas acuáticas de sotobosque, que forman una masa impenetrable de vegetación. La especie más característica de este nicho es la palma llamada aguaje o canangucho en la región (*Mauritia minor Burret*), cuyo fruto es comestible, por eso estas áreas se conocen localmente como *cananguchales* o *aguajales*.

Los ticunas habitaron primeramente en la selva de tierra firme, en un área no identificada entre el Amazonas y el Putumayo. En la actualidad, no se conocen asentamientos ticuna en la tierra firme propiamente dicha, localizándose sus poblados en las áreas de restinga rodeadas por la varzea periódicamente inundable del Amazonas y sus afluentes.

2.2.4. Régimen edafológico. ¿Condición limitante del desarrollo tecnoeconómico?

En lo que respecta a las **características edafológicas** del ecosistema el predominio de los suelos rojos ferralíticos es casi total. Se trata de suelos ricos en óxidos férricos, de ahí el nombre de suelos lateríticos o lateritas (de *later*, ladrillo en latín), con el que también se les conoce. Son suelos muy espesos, alcanzan a veces hasta los diez metros y a veces hasta más, pero de un mediocre valor nutritivo, pues están sometidos a una intensa lixiviación por la abundancia de las lluvias. Su nivel de fertilidad es muy bajo, son pobres en sales minerales, en particular calcio y magnesio (**Huetz de Lemps 1970: 165**). Aunque la mineralización de los desechos vegetales es de 5 a 10 veces más rápida aquí que en los bosques de la zona templada, el horizonte húmico es muy fino, ya que el humus sólo se acumula cuando la temperatura del suelo permanece por debajo de los 25 °C. La vegetación no puede encontrar los alimentos necesarios salvo en esa capa superficial de humus, de unos 25 cms., lo que hace que sus raíces estén muy extendidas. En palabras del biogeógrafo Huetz de Lemps *la selva vive de sus propios desechos, su equilibrio es precario, por lo tanto, y si, a consecuencia de una roturación intempestiva, se deteriora el horizonte A₁, se reconstruirá con*

muchas dificultades (Huetz de Lempis 1970: 165). Con todo, se haría necesaria una diferenciación entre los suelos de tierra firme y los de varzea. Estos últimos, al recibir los aluviones de los ríos, son mucho más fértiles, pero tienen el problema de quedar inundados una buena parte del año.


Sin pretender caer en el determinismo ecológico es evidente que las características básicas de los suelos de la región - pobreza y dificultad de regeneración o largos periodos de inundación- parecen ser condicionantes fundamentales de las formas de producción de las poblaciones amazónicas y explican la dominancia hasta nuestros días de la agricultura de tala y quema, con las consecuencias que esta tiene para las formas de organización social, por ser la práctica más adecuada para la explotación de este tipo de suelos, dadas unas condiciones tecnológicas pre-industriales.

Mucho se ha escrito sobre la pobreza de los suelos amazónicos como factor limitante del desarrollo cultural. Steward (1949) ya desarrolló el primer modelo ambientalista para explicar por la poca fertilidad de los suelos la baja densidad demográfica y la gran movilidad espacial de las poblaciones selváticas. Igualmente fue él el primero en hacer la diferenciación entre cultura y organización social de varzea y de tierra firme. B. Meggers (1954) elabora estos presupuestos y afirma que la capacidad de sustentación del suelo (*carrying capacity*) determina el tipo de organización social y política de las sociedades amazónicas: estas habrían logrado históricamente a través de la técnica de la tala y quema una adaptación en equilibrio con el medio ambiente que se mantendría indefinidamente en tanto en cuanto no variasen las condiciones originarias. La persistencia de este *status quo* medioambiental limita así las posibilidades de progreso técnico y cambio dando como resultado sociedades semi-nómadas, escasamente estratificadas y con baja densidad de población. Las conclusiones de Meggers ignoran la otra forma de agricultura tradicional en la Amazonia, la

semi-intensiva de varzea, la cual habría sentado las bases para un tipo de organización social más compleja a las orillas del Amazonas, con asentamientos permanentes de hasta 8.000 habitantes y sistemas políticos del tipo cacicazgo, como el de los Onori, Karipuna, Tapajos o el de los mismos Omagua, asentados en las áreas actualmente ocupadas por los ticuna (**Whitehead, 1989**).

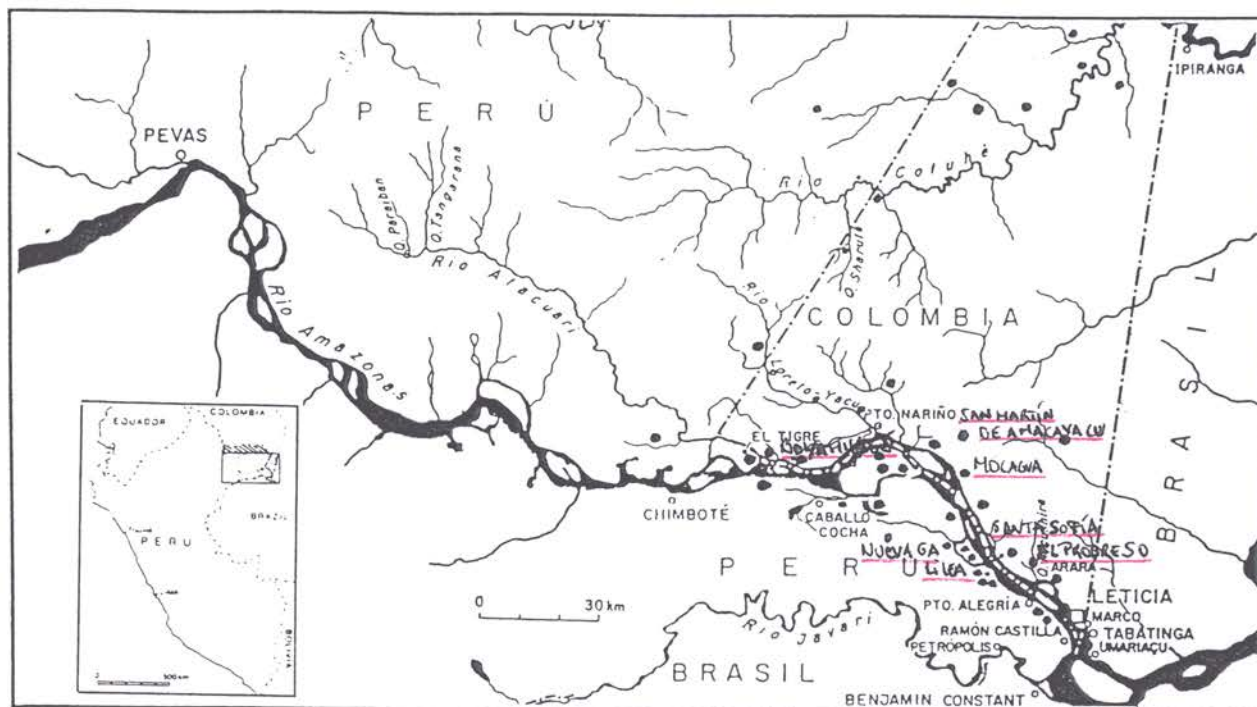
Con todo, no se puede ignorar la importancia condicionante que el medio ambiente ha jugado y sigue jugando en el desarrollo sociocultural de las poblaciones amazónicas. Hoy en día, cuando asistimos a transformaciones importantes de ese medio ambiente como consecuencia de la acción de agentes humanos y tecnológicos nuevos, la relación entre el indígena y el medio sigue siendo determinante en la conformación de su realidad social.



- 1. río Caquetá - Japurá
- 2. río Putumayo - Isá
- 3. río Amazonas - Solimões
- 4. río Yavari
- 5. río Purús
-  TERRITORIO TÍCONA

MAPA 0 LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA CONTINENTAL
DEL TERRITORIO TÍCONA

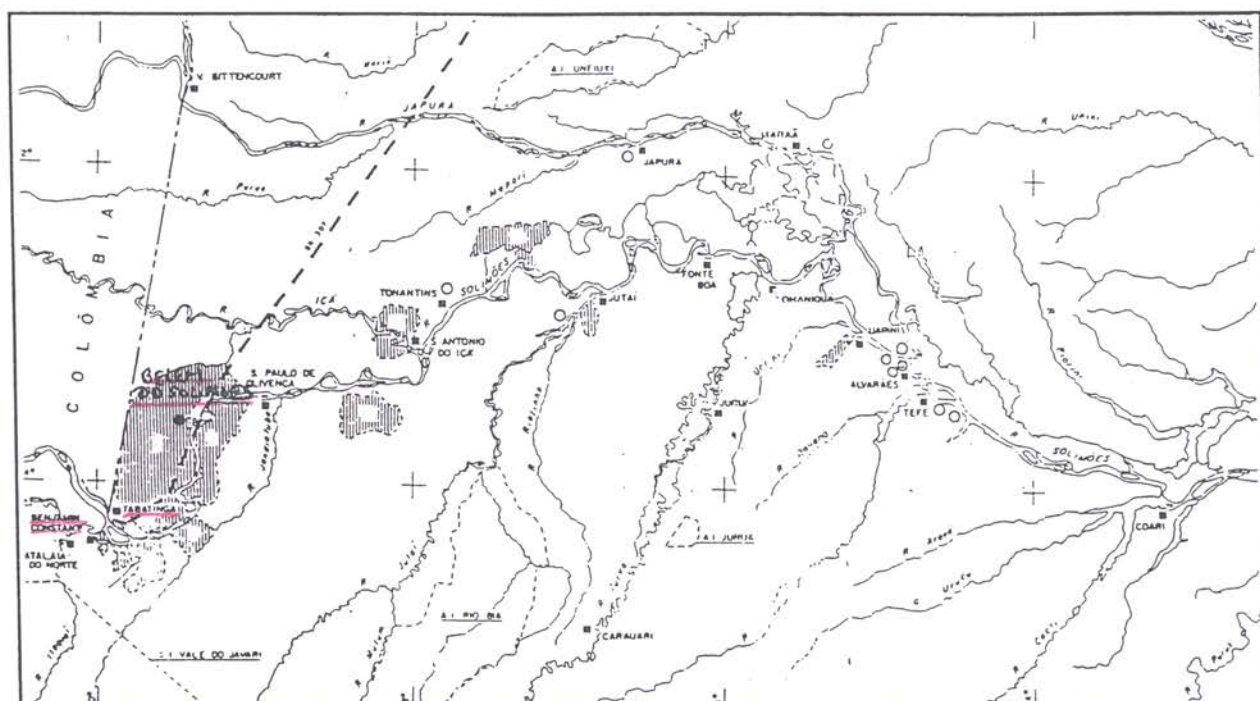
Mapa 1
Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Perú y Colombia



Fuente: Seiler-Baldinger 1983

SUBRAYADAS LAS COMUNIDADES DONDE SE REALIZÓ TRABAJO DE CAMPO

Mapa 2
Ubicación de los principales asentamientos ticuna en el Brasil



Fuente: CEDI 1986

PRIMERA PARTE.

UNA PANORÁMICA HISTÓRICA DEL CONTACTO TICUNAS-OCCIDENTE.

**La arena de los ciclos es la misma
e infinita es la historia de la arena;
así, bajo tus dichas o tu pena,
la invulnerable eternidad se abisma**

**En los minutos de la arena creo
sentir el tiempo cósmico: la historia
que encierra en sus espejos la memoria....
(Jorge Luis Borges, *Antología*)**

CAPÍTULO III.

**DE ELDORADO UTÓPICO
AL ORO BLANCO DEL CAUCHO.
(SIGLOS XVI-XIX)**

**Y negros y amarillos y cobrizos,
Y blancos y malayos y mestizos
Se mirarán entonces bajo tierra
Pidiéndose perdón por tanta guerra
(Alfonsina Storni, *Exaltadas*)**

3.1. La Alta Amazonia en el periodo anterior al contacto con Occidente. La situación periférica de los ticuna en el contexto político-económico precolombino.

A la hora de abordar la situación histórica de los ticunas pre-contacto nos encontramos con la dificultad que implica la falta de registros documentales. No obstante, otra serie de datos de carácter más indirecto nos permite de todos modos reconstruir con cierta fiabilidad esta situación.

La primera noticia sobre los ticunas que se consigna en las fuentes escritas occidentales la encontramos en la crónica de Cristobal de Acuña, padre jesuita que acompañó a la expedición portuguesa de 1638 al Amazonas capitaneada por Pedro de Texeira. Esta mención no implica, sin embargo, que se produjera en aquel momento un contacto directo entre occidentales y ticunas sino tan sólo el conocimiento de su existencia como pueblo que habitaba en la tierra firme, enemigo de los omaguas de las riberas del Amazonas¹. Si bien españoles y

¹ Tomo ese dato de Nimuendajú. Según el antropólogo americano, *Acuña cites the "Tocunas" as being enemies of the Omaguas of the northern bank of the Solimoes* (Nimuendajú 1952: 8). Extrañamente, sin embargo, el etnónimo *Tocunas* no aparece en ningún lugar de la crónica de Acuña, al menos no en la versión consultada por nosotros, que corresponde a la primera edición de 1641. En dicha crónica hemos identificado tres pasajes en los que aparecen etnónimos que creemos corresponden al pueblo que en la actualidad denominamos como ticuna, pero en ningún caso es el citado por Nimuendajú: En el pasaje número uno dice Acuña, hablando de los omaguas, que *Tiene por la una y la otra vanda del Río continuas guerras con las Provincias extrañas [...]* Por la vanda del Norte, tienen estos Aguas por contrarios a los Teamas, que según buenas informaciones, no son menos, ni de menos bríos que los Curinas, pues también sustentan guerras a los contrarios que tienen por la tierra adentro (Acuña 1891[1641]: 118); es el único pasaje de los tres en que se hace mención a relaciones bélicas. El segundo pasaje habla de los pueblos que habitan el área del río Putumayo, nombrando entre ellos a los Cunas (Acuña 1891[1641]: 124). El pasaje número tres, por último, se refiere a los habitantes del río conocido en la actualidad como Jutai y del cual dice que *llámanle los naturales Yetaú, y tiene entre ellos*

portugueses conocían su existencia al menos desde 1638, la ubicación interfluvial de los asentamientos ticuna retrasó su contacto directo con Occidente hasta finales del siglo XVII, cuando el Padre Fritz comienza a reducir la zona en misiones.

Al momento de la llegada de españoles y portugueses, los ticuna habitaban, en efecto, un área indefinida en la tierra firme entre el Amazonas y el Putumayo-Içá, a orillas de las quebradas de los afluentes del primero por el Norte y del segundo por el Sur. Cristobal de Acuña los había localizado como vecinos interfluviales de los omagua *por la vanda del Norte* (Acuña 1891[1641]:117)². Según Jean Pierre Goulard, en 1649 el misionero Laureano de la Cruz, la segunda fuente documental en mencionar a los ticuna, los ubicó también, llamándolos *Jaunas*, en la misma zona de la tierra firme (Cruz 1879 en Goulard 1994: 316). Heriarte, otro misionero, los incluye en 1662 *entre los naturales de tierra firme, que son infinitos* (Heriarte 1964: 186)³ y Samuel Fritz en 1697 los sitúa *monte*

mucho nombre, así por sus riquezas, como por la multitud de naciones que sustenta, como son las Tipunas... (Acuña 1891 [1641]:125). Parece fuera de toda duda la correspondencia de *Cunas* y *Tipunas* con los actuales ticunas. Un poco más difícil se hace su identificación con los *Teamas* del primer pasaje, pero creemos que, aún en esta variante tan distorsionada, el etnónimo sigue correspondiendo al mismo grupo étnico, puesto que ninguna fuente posterior vuelve a darnos noticias sobre este pueblo, puesto que sabemos por esas otras fuentes que los ticuna habitaban de hecho la tierra firme al norte de los omagua y puesto que ninguno de los etnónimos de los restantes grupos de la zona arroja más similitudes con el vocablo *Teama* que el de *ticuna* o *tecuna*, como aparece en otras fuentes. Así pues, parece ser que los loables esfuerzos del padre Acuña, quien había sido a la sazón comisionado por la Real Audiencia de Quito para realizar un informe sobre las tierras y pueblos del Amazonas, chocaron seguramente con su inexperiencia etnográfica y geográfica, la gran cantidad de grupos étnicos, la inmensidad del territorio y su desconocimiento de las lenguas indígenas. En consecuencia, y como el de otros cronistas anteriores y posteriores, su relato está plagado de confusiones en lo que respecta a la ubicación y nomenclatura de las etnias amazónicas. Los ticunas son citados como tres pueblos diferentes con nombres diferentes. En lo que respecta a Nimuendajú, nada parece justificar su error. Si bien la esencia de su afirmación no es desechable, el antropólogo ha puesto en boca de Acuña algo que el jesuita no dice en su crónica, aunque esta sea la conclusión lógica de identificar a *Teamas*, *Cunas* y *Tipunas* como la misma etnia y unir en una sola cita la información suministrada por separado en los tres pasajes citados. Creemos que la información la basó Nimuendajú no en los pasajes de Acuña sino en uno del historiador portugués Berredo, en sus *Annaes Historicos do Estado do Maranhao*, aunque inexplicablemente se la atribuye al jesuita. Dice, en efecto, Berredo en esta obra hablando de los omaguas: *Conservavao pela banda do Sul uma continua guerra con varias Provincias, sendo principal a dos Mayorunas [...]; e na do Norte nao encontravao menos opposicao nos indios Tocunas* (Berredo 1905 [1718]: 286)..

² Pero según Acuña también habría que ubicarlos en las riberas del Yutai (vid. supra, nota 1)

adentro casi en frente de San Pablo, es decir, la actual Sao Paulo de Olivença (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 341).

En las tierras ribereñas del Amazonas que constituyen el área central de asentamiento ticuna en la actualidad se localizaba, en cambio, a la llegada de las primeras expediciones españolas en el siglo XVI, uno de los más poderosos pueblos amazónicos de la historia: los omagua, etnia de filiación lingüística tupí-guaraní, que había emigrado río arriba en oleadas sucesivas desde la costa de Brasil, ocupando diversas áreas de la Alta Amazonia, pero siempre en asentamientos fluviales⁴.

Los ticunas de la época pre-contacto eran, pues, habitantes de tierra firme y no ribereños como lo son en la actualidad, pero ¿había sido esto siempre así?. La arqueología parece arrojar datos sobre la fecha en que se habría producido el asentamiento de estos grupos tupí en la zona, así como sobre la historia más remota de los ticuna. De acuerdo con Herrera, el cambio brusco de la tradición cerámica en el siglo XI de un estilo barrancoide a uno policromo indicaría el momento de la invasión tupí, que habría venido a expulsar a *poblaciones ancestrales del actual grupo ticuna* (Herrera 1987: 33; en Goulard 1994: 316). Las excavaciones de Bolian en el área arrojaron una continuidad de series cerámicas "tikuna" junto a las de estilo barrancoide en un período que va del 100

³ Nimuendajú pretende delimitar con exactitud el territorio de los ticuna precolombinos *from 71° 15' (Peruaté Island) to 68° 40' W.* (Nimuendajú 1948: 713), pero ignoramos en qué fundamenta tales demarcaciones, pues no existen datos, ni arqueológicos ni documentales, que nos permitan trazar con precisión ningún tipo de límite.

⁴ Según Fernando Santos (Santos 1980: 10), la información que nos ofrecen los cronistas de los siglos XVI y XVII nos permite afirmar que existían al menos tres grupos omagua en la Cuenca del Amazonas: los *omagua-yeté* o "verdaderos omagua", que ocupaban el curso bajo del río Coca en las cabeceras del río Napo (Acuña 1891 [1641]: 125); los omagua del Napo, o *irimara*, que tenían su centro en la confluencia del Curaray con el Napo y los omagua del Alto Amazonas cuyo territorio se localizaba entre la desembocadura del Napo y la del Jutai aproximadamente (Acuña 1891[1641]: 115-127) (Maroni 1988 [1740]: 131) y en los cuales vamos a centrar nuestra atención.

al 1.200 d.C. (**Herrera 1987: 32; en Goulard 1994: 316**) lo cual lleva a Goulard a la hipótesis de que los ticuna constituyeron originalmente una población ribereña a la que la presión militar de los omagua habría obligado hacia el siglo XIII d.C. a replegarse a una zona interfluvial.

Estos datos arqueológicos vienen, pues, a cuestionar la supuesta "interfluvialidad originaria" de los ticuna que afirman tantos autores (**Nimuendajú, Cardoso de Oliveira, Pacheco de Oliveira, Fajardo, etc.**) para ofrecer una visión aún más dinámica de la etnohistoria local en la que los ticunas, asentados en la actualidad en el territorio de los antiguos omagua, no habrían hecho, en realidad, sino reocupar, con la desaparición de aquellos, el "antiguo territorio" perdido siglos atrás.

Lo importante de esta hipótesis es que parece conducirnos a conclusiones significativas que permiten reconstruir con mayor claridad ciertos mecanismos que subyacen en las migraciones históricas de la región amazónica en general y de los ticunas en particular. La hipótesis de la retirada ticuna al interior tras una invasión tupí parece reafirmar la sospecha de que los espacios selváticos interfluviales no hayan constituido jamás, ni antes ni después de la irrupción occidental, hábitats "naturales" de asentamiento, sino más bien zonas marginales o periféricas a las que han sido empujados ciertos grupos étnicos a lo largo de la Historia por presión de otras etnias amazónicas más fuertes o de la penetración occidental.

Como la misma lógica del ecosistema presenta, las fértiles tierras de la várzea debían ser las más apetecibles para cualquiera de los grupos humanos que poblaban la Cuenca Amazónica⁵ (**vid. supra, cap. II**). La posibilidad de una

⁵ Fernando Santos habla de una lucha constante entre las sociedades amazónicas por poseer las fértiles tierras ribereñas (**Santos 1980: 6**)

agricultura semintensiva con mayores excedentes y, por ende, con capacidad de sustentar poblaciones más numerosas, otorgar así mayor potencial militar y favorecer organizaciones tecnológicas y políticas más complejas tenía por fuerza que convertir a las riberas de los grandes ríos en el "hábitat natural" al que tenderían todos los pueblos del área amazónica. El control de las vías fluviales de comunicación y del comercio que circulaba por ellas es el otro factor decisivo.

Como demuestra Fernando Santos (Santos 1980: 5-10), el mundo amazónico precolombino, lejos de ser un mundo cerrado compuesto por grupos étnicos autosuficientes, había establecido toda una compleja red interregional de intercambios de diverso tipo (económicos, matrimoniales, políticos, etc.) que hacía a las diferentes etnias hasta cierto punto interdependientes entre sí. Si hemos de entender la historia precolombina del Alto Amazonas y, por ende, el contexto en el que se sitúan los ticuna anteriores al contacto con Occidente, hemos de desechar esa imagen moderna de las sociedades amazónicas como unidades aisladas y autosuficientes (tan difundida por la escuela estructural-funcionalista de análisis antropológico), que no es aplicable a la situación pre-contacto sino, en todo caso, consecuencia de la fragmentación territorial que supuso la colonización europea de la Amazonía, con la ruptura de la continuidad social y geográfica de las sociedades indígenas. Un ejemplo de esa interrelación entre los diversos pueblos amazónicos queda reflejado nítidamente en los sistemas religiosos de los mismos que presentan similitudes más que casuales entre sus prácticas, cosmologías, mitologías y antropologías (**vid. infra, cap. XIV**).

De acuerdo con Santos, *esta imagen distorsionada [...] ha sido acentuada por la idea, también errónea, de que el medio ambiente amazónico es homogéneo en cuanto a la distribución de sus recursos naturales y que esta*

homogeneidad constituyó un obstáculo para el desarrollo de relaciones de intercambio (Santos 1980: 6), pero sabemos que esto no es así: la diferenciación de la región amazónica al menos en tres nichos ecológicos diferentes (tierra firme, várzea y ceja de selva) sentó desde muy antiguo las bases para el intercambio de productos de estas tres áreas entre sí.

La región del Alto Amazonas precolombino estaba, pues, cruzada por una compleja red de intercambios que la conectaban con la zona andina de la ceja de selva y, en última instancia, con el Tahuantinsuyu. Por poner un ejemplo significativo, la práctica ausencia de piedra en la Cuenca Amazónica generó circuitos de intercambio de hachas de piedra desde la ceja de selva hasta la llanura, hachas de las que las etnias amazónicas eran dependientes para su reproducción social, pues eran fundamentales tanto en la agricultura como en la guerra. Lo mismo puede decirse de las hachas de cobre de fabricación andina, que se encuentran entre los omagua al menos desde el siglo VIII d.C. El número y diversidad de los productos intercambiados era muy grande: sal, pescado seco, productos silvícolas amazónicos, oro, piedra, objetos manufacturados (armas, instrumentos, tejidos), etc.

La red de intercambios parece haber sido de una complejidad tal que dio lugar a una cierta división entre pueblos "productores" y pueblos "comerciantes": los primeros serían básicamente los situados a ambos extremos del circuito, es decir, los de la ceja de selva y los de la tierra firme, y muchos de ellos se especializaron en la producción de una única mercancía: así, los quijos de las cercanías de Quito comerciaban básicamente joyas de oro, los setebo y los shipibo, hachas de piedra, los yaguas, cerbatanas, etc. Entre estos pueblos "productores" se encontraban los ticuna, quienes parecen haber sido especialistas

en la elaboración del curare⁶ (Santos 1980: 8). Las etnias ribereñas desempeñaron a su vez el papel clave y protagónico de intermediarias entre los grupos interfluviales y los pueblos de la ceja de selva. En palabras de Santos, *fueron estas sociedades ribereñas quienes con sus flotillas de balsas y canoas se constituyeron en los grandes "comunicadores" poniendo en contacto entre sí a etnias de hábitat y regiones diversas* (Santos 1980: 7).

La historia y la sociedad ticunas pre-contacto no pueden ni deben explicarse únicamente por referencia a sí mismas, como entes autónomos y estancos, sino en relación a y condicionadas por este sistema amazónico de centros/periferias ecológico-económicas del que eran parte integrante. La condición de pueblo periférico en el sistema geo-político y económico amazónico condiciona, pues, aunque no determine totalmente, las características de la sociedad ticuna pre-contacto y hace necesario un análisis del centro de ese sistema.

En toda esta red de intercambios los omagua ocuparon sin duda, junto con sus vecinos ribereños orientales los yurimagua, la posición de centro del sistema, un papel protagonista que les hizo merecer el calificativo de "Fenicios de América" que les diera Hervás (en Metraux 1948: 690). Su asentamiento en las ricas tierras de várzea y su control de las rutas comerciales hizo de los omagua la sociedad más poderosa del Alto Amazonas⁷. Santos considera que su dispersión en tres grupos separados geográficamente (omagua-yeté, omagua del Napo y

⁶ El principal género, y el más maravilloso es el veneno q. hacen, q. mata a cualquier animal, por donde quiera q. se le clave la punta de la saetilla o virote[...] Hácenlo varios, los Lamistas, los pinches, yameos, Mayorunas, pebas pero el mejor y más subido es el de los Ticunas (Magnin; en Maroni 1988 [1740]: 482).

⁷ Así la describen todos los cronistas: La mejor y más dilatada Provincia de quantas en todo este gran Río encontramos, que es la de los Aguas, llamados comunmente Omaguas (Acuña 1891[1641]: 115). A sua Provincia he a mais dilatada de todo o gentilismo, porque comprehende duzentas leguas de longitude (Berredo 1905 [1718]: 286).

omagua del Amazonas) bien podría obedecer a una estrategia premeditada para dominar las redes de intercambio que conectaban al Alto Amazonas con los Andes ecuatorianos (Santos 1980:11).

La densidad de población de los asentamientos omagua era alta para el medio amazónico, aunque sea difícil concretar su número exacto de habitantes. Metraux, da una cifra de aproximadamente 15.000 individuos para mediados del siglo XVII (Metraux 1948: 689), basándose en el dato ofrecido por Acuña, y no rectificado por autores posteriores (Berredo, Maroni, La Condamine, Sampaio), que otorgaba al territorio omagua de las islas y riberas del Amazonas una extensión de 200 leguas, sin apenas espacios deshabitados⁸. Grohs, sin embargo, señala con acierto la poca precisión de las apreciaciones de los cronistas españoles y portugueses sobre la cifra total de los omaguas del Alto Amazonas⁹, que, de acuerdo con él, debía estar más cerca de los 10.000 (Grohs 1974: 76). En cualquier caso, parece fuera de duda que, a diferencia de los pequeños asentamientos de las tribus interfluviales (los ticuna entre ellos), de tipo malocal¹⁰, los omaguas tenían una base material que les permitía establecer asentamientos mayores del tipo de la aldea, constituidos, según Metraux, por

⁸ ...continuándose sus poblaciones tan á menudo, que apenas se pierde una de vista, cuando ya se descubre otra (Acuña 1891[1641]: 115).

⁹ Según este autor, Velasco calculaba a la tribu en 1645 unos 30.000 individuos (15.000 isleños, y 15.000 habitantes en tierra firme), para 1681 da él una cifra de sólo 7.000 personas (Velasco 1941: 379, 385), una cifra que se aproxima a la situación real. El padre Richter creía incluso en la existencia de 100.000 Omaguas (Stöcklein 1725, I: 67), Huonder los calculaba en unos 40.000 (Houder 1899: 124) (Grohs 1974: 76)

¹⁰ La maloca es una unidad social típicamente amazónica. Se trata de una gran casa, de proporciones y diseños variables dependiendo de la etnia, en la que habita todo el grupo local, que no suele sobrepasar los 200-250 habitantes como límite máximo. La maloca se constituye así como la unidad social, política y económica por excelencia. Los asentamientos ticunas interfluviales correspondían a este modelo malocal en contraste con los asentamientos aldeanos de los ribereños omagua.

unas 50 a 60 casas del tipo palafítico, y unos 1.000 a 2.000 habitantes por aldea (Metraux 1948: 698)¹¹.

La organización política de los omagua correspondía al tipo de sociedad pre-estatal de jefatura, con una incipiente estratificación social. De acuerdo con Viéitez Cerdeño, quien a su vez lo deduce de las fuentes, la estructura política estaba jerarquizada en tres niveles: la capital o cabecera, donde el cacique o jefe mayor y los señores principales residían, las poblaciones dependientes directamente de la primera, controladas por los pequeños jefes locales, vasallos del cacique, y las aldeas donde vivía el resto de la población, compuesta por campesinos que trabajaban la tierra (Viéitez 1992: 46). La autoridad estaba centralizada en la persona de un cacique, cuyo cargo era hereditario, quien *controlaba el excedente productivo, extraído en forma de tributo, que se almacenaba en silos o grandes vasijas cerámicas* (Viéitez 1992:46).

De acuerdo con las crónicas, el extenso territorio omagua del Alto Amazonas constituía una única unidad política bajo la autoridad de un sólo cacique mayor. Fray Gaspar de Carvajal, cronista de la expedición de Orellana, hace mención a un tal *Aparia*, sin ninguna duda el primer jefe omagua conocido por las fuentes documentales¹², en cuya capital permanecieron los exploradores durante casi dos meses. Francisco Vázquez, cronista de la expedición de Pedro

¹¹ Las estimaciones de Metraux son de nuevo bastante orientativas. Si bien no descartamos que pudiese haber aldeas que alcanzasen los 2.000 habitantes, en especial la capital donde residía el cacique mayor, lo cierto es que muchas de ellas debieron de haber sido bastante más pequeñas. Así Vázquez nos informa de que la dos primeras aldeas omaguas que encuentran en su camino están formadas por aproximadamente 30 casas (Vázquez 1987 [1561] :37).

¹² ...subieron a vernos unos indios en cuatro o cinco canoas[...]; y así llegaron le dijeron como ellos eran principales vasallos de Aparia[...] dijeron al Capitán que fuese al pueblo donde residía su principal señor, que como digo, se llamaba Aparia (Carvajal 1992 [1542]: 44). Carvajal hace mención también al encuentro de Orellana con los demás principales (Carvajal 1992[1542]: 46) de la corte del cacique, que sumaban hasta 26, lo cual demuestra lo nutrido de la clase nobiliaria omagua: y a todos juntos les tornó a hablar lo que primero había dicho al principal señor, y tomó posesión en nombre de su Majestad en todos; y los señores eran veinte y seis (Carvajal 1992 [1542]: 46).

de Ursúa de 1560, aunque creyó en un principio reconocer dos *Provincias*, esto es, cacicazgos, diferentes, en el territorio omagua, llamados *Carari* y *Manicuri*, rectifica más adelante, reconociendo que se trata de una única unidad política ¹³.

A diferencia, pues, de lo que sucedería más tarde cuando, a la llegada de españoles y portugueses, se pone en marcha todo un proceso migratorio que dispersa a los omagua por territorios muy distantes entre sí, y a diferencia de las étnias semi-itinerantes interfluviales, los sedentarios omaguas ribereños del Amazonas vivieron bajo el control de una única autoridad central en una unidad política territorial que tenía unos límites precisos y definidos¹⁴. Dos extensas franjas de ribera deshabitada separaban por el este y el oeste el cacicazgo

¹³ *Es toda una gente y un traje y ropa y lengua, y unas mismas armas y casas y ropas que visten. Son todos estos indios amigos y confederados, y así parece ser toda una provincia y no dos, porque toda la población va trabada, sin que haya división, y que Carari y Manicuri sean nombres de pueblos y no de provincias* (Vázquez 1987 [1561]: 39).

¹⁴ Las diferencias respecto a la delimitación de la Provincia Omagua son mínimas entre los cronistas desde Carvajal en 1542 hasta Maroni en 1740, lo que nos dice mucho de la estabilidad territorial del cacicazgo durante todo ese tiempo así como nos permite establecer sus fronteras sin demasiado margen de error. Más arriba dijimos cómo el territorio omagua se extendía aproximadamente entre la desembocadura del Napo y la del Jutai. Vamos ahora, con ayuda de las fuentes a intentar delimitarlo más precisamente. Carvajal coloca el cacicazgo de Aparia más allá de la desembocadura del Napo pero no da datos concretos respecto a sus límites occidentales. Su único dato preciso es que desde la capital de Aparia hasta el final del cacicazgo por el este las poblaciones *duraron más de ochenta leguas* (Carvajal 1992 [1542]: 52). Vázquez nos da la primera localización concreta de la frontera oeste de los omagua, la isla que él llama de García, donde encuentra a los primeros indios, que por la descripción que de ellos hace tienen que ser omaguas, después de atravesar una zona despoblada de 300 leguas: *Estará [la isla] más de cien leguas de la boca de Cocama (Ucayali)* (Vázquez 1987 [1561]: 37); y nos da una idea de su extensión: *Dura esta población desde la Isla de García hasta el cabo de lo que llamamos Manicuri, más de ciento y cincuenta leguas* (Vázquez 1987 [1561]: 39). Acuña, por su parte, consigna el límite occidental de la provincia omagua ciento cuarenta leguas más abajo de la desembocadura del río Cururay en el Napo (Acuña 1891 [1641]: 114-115), que coincide aproximadamente con la coordenada de Vázquez. También está muy cerca de Vázquez respecto a su extensión, que ya habíamos dicho que cifraba en *más de doscientas leguas* (Acuña 1891 [1641]: 114) pero además nos dice exactamente el límite de su frontera oriental: *a catorce leguas del río Jutai, fenece con un lugar muy populoso* (Acuña 1891[1641]: 127). El misionero jesuita Maroni, por su parte, situaba la primera misión yurimagua pasado el territorio omagua *entre Yutai y Yapurá* (Maroni 1988 [1738]: 131). Autores posteriores como La Condamine o Sampaio, que escribieron cuando los omaguas ya habían desaparecido de la zona, tomarían a Acuña como autoridad en este sentido (La Condamine 1993 [1745]: 67[35]), (Sampaio 1985 [1825]: 79-80).

omagua de otras sociedades de jefatura vecinas con las que competía por el control del comercio fluvial ¹⁵.

Estos despoblados parecen haber desempeñado la función de "tierras de nadie", actuando como un colchón que reduciría las fricciones entre las grandes naciones ribereñas cuyo potencial militar iba más allá de la reducida capacidad bélica de los pueblos interfluviales, como los ticuna, capaces únicamente de organizar *razzias* y escaramuzas de pequeña importancia. La fuerza militar de jefaturas como la omagua o su vecina yurimagua implicaba, por el contrario, la posibilidad del desencadenamiento de guerras a gran escala. Para evitarlo, las etnias ribereñas debieron recurrir a la institucionalización de territorios-tapón a todo lo largo del río con guarniciones en los extremos de sus dominios. Las distintas expediciones que recorrieron el Amazonas van a informar de la existencia de estos despoblados entre grupo y grupo poderoso como una constante en todo el río. Por lo demás, de la descripción que ofrece Acuña del último asentamiento omagua río abajo no puede sino desprenderse que se trata de una especie de fortín o guarnición fronteriza del cacicazgo:

...fenece en un lugar muy populoso, y de muchos soldados, en fin como primera fuerza que por esta parte resiste el impetu de sus contrarios (Acuña 1891 [1641] :127)

¹⁵ Los cronistas consignan muy bien estos despoblados entre cacicazgos, en cuya travesía las provisiones debían de ser racionadas. Sus datos son también coincidentes a este respecto: Orellana atravesó 200 leguas de tierra deshabitada entre los omaguas del Napo y los del Amazonas (Santos 1980: 63) y desde a pocos días después del 25 de abril entraron en una zona despoblada que continuó hasta que cumplidos doce días de mayo llegamos a las provincias de Machiparo (Carvajal 1992 [1542] 54). Diecinueve años después, Pedro de Ursúa, bajando desde el Ucayali, encontraría más de trecientas leguas, todas despobladas (Vázquez 1987 [1661] : 36), desde las poblaciones de Caperuzos hasta la primera aldea omagua y un despoblado que nos duró nueve días (Vázquez 1987 [1661] : 39) pasada la provincia de los omaguas. Acuña nos relata como tras el último poblado omagua en espacio de cincuenta y cuatro leguas, ningunos pueblan las riberas del Río (Acuña 1891 [1641] :127).

Y más explícito es aún Carvajal hablando de cierto cacizazgo río abajo:

... y al principio y entrada de su tierra estaba un pueblo a manera de guarnición.

(Carvajal 1992 [1542]: 62).

No hay ninguna duda que esos enemigos orientales de los omaguas eran el pueblo conocido a partir de la evangelización de Fritz como yurimaguas, otra poderosa sociedad de jefatura fluvial a la que los cronistas anteriores se habían referido por otros nombres ¹⁶.

El poderío militar omagua, apoyado en su densidad demográfica, sus excedentes alimenticios y su centralización política debía hacerse sentir sobre las sociedades igualitarias interfluviales y ocasionalmente sobre la vecina jefatura ribereña de los yurimaguas. Toribio Medina les otorgó el calificativo de "piratas del Amazonas", en referencia a su belicoso expansionismo (Toribio Medina

¹⁶ Carvajal los había conocido como *las provincias de Machiparo, que es muy gran señor y de mucha gente* (Carvajal 1992: 54). Este Machiparo sin duda debe corresponder con el *Machifalo* al que se refiere Alonso Mercadillo, capitán de la primera expedición española a la Alta Amazonia (1538-39), de la cual dice que es *muy buena tierra y muy poblada en indios y rica en oro* (en Santos 1980: 60) pero que él sitúa a la altura de la desembocadura del Napo en el Amazonas, justo donde Carvajal hace comenzar los dominios de Aparia. Separada de Manicuri por nueve días de tierra deshabitada Ursúa se encontraría con la provincia de *Machifaro*, evidentemente el *Machifalo* de Mercadillo y el *Machiparo* de Orellana. Dada la coincidencia de los datos de Carvajal y Ursúa parece lógico concluir que fue Mercadillo el que erró al ubicarlos. Como ya hemos indicado nosotros, Santos identifica a estos *Machiparo* con los yurimaguas del siglo XVII (Santos 1980: 12). Por su parte, Acuña da a este pueblo el nombre de *nación de los Curuziraris* (Acuña 1891 [1641]: 129). Como observamos, las noticias sobre pueblos y cacizazgos eran aún imprecisas en aquellas primeras crónicas expedicionarias. El mismo etnónimo omagua que recibieron los indios de los cuales se ocupa nuestro análisis es fruto de una equivocación de Acuña. Hace notar Berredo que *aos Cambebas chama o Padre Cunha (seguido tambien do Padre Samuel Fritz) Omaguaz, ou Maguaz; he certo que equivocadamente, por lhe trocar o nome pelo de outra Nação* (Berredo 1905 [1718]: 286). En efecto, el término omagua aparece por primera vez en la crónica de Carvajal, pero no para señalar a los susodichos sino a *un señor tan grande llamado Omega* (Carvajal 1992 [1542]: 54), otro poderoso cacique cuyos dominios se extendían río abajo pasados los de Machiparo, *las muy grandes poblaciones y muy linda tierra de Omagua* (Carvajal 1992 [1542]: 64), que se encontraría situada, como muy bien indica Metraux, por debajo del río Jurúa (Metraux 1948: 689) y que, aunque no podamos afirmarlos con seguridad deben corresponder a los *Aicuares e Ibanomas* que evangelizó Fritz.

1894; en Santos 1980). Pero contemplar a los omagua como bandoleros amazónicos en busca de pillaje sería dejar de comprender los fundamentos de su sociedad. Los omagua eran mucho más que bucaneros, y sus acciones bélicas se sustentaban en bases más institucionalizadas que la mera piratería: tras ellas se observan las pulsiones expansionistas de una sociedad guerrera estratificada, con niveles de centralización y organización político-económica quizá proto-estatales. Ya hemos hablado de la jerarquización piramidal de sus jefes, aunque es imposible especificar en base a qué estaba organizada. Viéitez habla, además, de la existencia de *un cuerpo militar institucionalizado[...] compuesto por todos los varones jóvenes al mando de la nobleza y de un grupo de especialistas, artesanos, orfebres, dedicados a la producción de objetos suntuarios para la élite (Viéitez 1992: 46)*¹⁷ y de manufacturas, en especial textiles, para el comercio¹⁸.

La guerra tenía como función básica no la conquista territorial (el territorio omagua permaneció inalterado desde la primera expedición de Orellana hasta la evangelización del Padre Fritz, casi un siglo y medio después) o el exterminio de los enemigos, sino, por un lado, el mantenimiento del control sobre las rutas comerciales y, por otro, la captura de prisioneros entre las poblaciones enemigas para utilizarlos como mano de obra agrícola¹⁹.

¹⁷ Del papel que jugaba el oro y las vestimentas como signos diferenciadores de *status* social nos dan cuenta las crónicas, como el pasaje en que Carvajal relata el encuentro de Orellana con los enviados de un gran cacique, cuyo aspecto debió sin duda impresionar a los españoles a juzgar por sus palabras: *y eran de estatura que cada uno era más alto un palmo que el más alto cristiano, y eran muy blancos y tenían muy buenos cabellos que les llegaban a la cintura, muy enjovados de oro y ropa (Carvajal 1992 [1542]: 48)*

¹⁸ Siempre sorprendió a los cronistas occidentales el que, a diferencia de otros pueblos amazónicos, *los omagua visten camisetas y mantas de algodón pintadas con pincel y de diversos colores (Anónimo 1889 [1639] §19)*. Al parecer, aparte del consumo interno, los omagua comerciaban las telas de algodón con los pueblos vecinos: *texen no solo la ropa que han menester, sino otra mucha que les sirve de trato para las Naciones vecinas, que con razón codician el trabajo de tan sutiles texedoras (Acuña 1891 [1641]: 116)*

¹⁹ Las mismas motivaciones expansivas que llevarían a los portugueses a ocupar su territorio en el siglo XVIII.

Jerarquización política, estratificación social, control del comercio, supremacía bélica y base ecológica, se interconectan para constituir un sistema de *feed-back* en que cada elemento alimenta a y a la vez es alimentado por el desarrollo de los demás: el ecosistema de várzea, con sus posibilidades de agricultura intensiva había potenciado relativamente altas densidades de población y mayores niveles de jerarquización política y estratificación social que los grupos del interior. Esto le permitió a los omagua poner en pie un ejército de guerreros permanente para dominar las redes comerciales y a sus vecinos pero, a su vez, la estructura político-social es consecuencia del dominio de ese comercio, cuyo oro mantenía simbólicamente el *status* de la clase aristocrática y cuyos esclavos prisioneros liberaban a los guerreros, nobles y artesanos omagua de las tareas agrícolas.

La esclavitud entre los omagua no estaba fuertemente institucionalizada: no hubieran dispuesto de mecanismos eficientes de coerción. La esclavitud era, como en otras sociedades de este nivel organizacional, del tipo llamado "doméstico": los prisioneros eran incorporados como esclavos *a la vida familiar de sus captores y eventualmente asimilados a la etnia misma a través del matrimonio con hombres y mujeres omagua* ²⁰(Santos 1980: 12). Cada familia poseía de dos a tres esclavos que, como hemos dicho, realizaban las tareas agrícolas (Heriarte, cit. Varhagen 1921: 185; en Pacheco de Oliveira 1977: 3). A pesar de ello, parece claro que entre los omagua de los siglos XVI y XVII estaba gestándose una incipiente sociedad de clases. Santos calcula que entre el 16 y el 25% de la población de las aldeas omagua estaba formada por esclavos o descendientes de esclavos (Santos 1980: 12), que formarían un estrato social de

²⁰ Es el tipo de esclavitud que Kopitoff y Myers han denominado *domestic slavery* y que es prácticamente general en todas las sociedades africanas con bajo nivel de centralización política y estratificación social (Kopitoff y Myers 1977).

campesinos, mientras en el otro extremo comenzaba a generarse una clase nobiliaria (Metraux 1948: 698), dedicada a la guerra y el comercio de larga distancia.

Las poblaciones "preticunas" anteriores a la invasión tupí, si es cierto que habitaron la várzea, bien podrían, pues, haber constituido una sociedad semejante a la de los omagua de los siglos XVI y XVII, aunque sea imposible confirmarlo. Su expulsión hacia la tierra firme, hacia el área periférica del sistema ecológico y económico amazónico, hubo de suponer una readaptación de su sistema social en muchos aspectos: densidades de población menores, cambio de la pauta de residencia del tipo aldea al tipo malocal con que los conocemos posteriormente, una descentralización de la probable organización política caciquil y, semejantemente, una "igualitarización" de la posible estratificación social incipiente.

No es nuestra intención detenernos aquí en el análisis de la sociedad ticuna precolombina, sino subrayar la importancia crucial que tuvo para la historia de este pueblo indígena su movimiento migratorio pendular ribera-interfluvio/interfluvio-ribera, y el papel fundamental que jugaron los omagua en ese desarrollo histórico. La historia de los ticuna inmediatamente anteriores al asentamiento de pobladores blancos en la zona no nos es conocida, pero si de algo no podemos dudar es de que esta estuvo en buena parte influida por la relación de aquellos con los omagua. Los omagua les impedían el acceso a las fértiles tierras de la ribera del Amazonas y al control de su comercio, relegándoles a la condición periférica en el sistema de intercambio.

Como ya dijimos más arriba, los ticuna parecen haberse especializado en la producción de curare, pero todos sus intercambios comerciales tenían que

realizarse a través de los omagua, de quienes dependían para abastecerse de productos del exterior. No es de extrañar, por tanto, que los ticuna desearan apoderarse del territorio omagua y que sus primeras menciones en las crónicas sean en calidad de enemigos de aquellos. El enfrentamiento era, sin duda, mutuo, pues los ticunas debían de ser objeto de numerosos *raids* de los omagua para capturar esclavos, dada su condición de tribu vecina a los mismos. Esta dinámica de enfrentamiento debió marcar profundamente la sociedad ticuna de aquellos siglos, como lo demuestra el hecho de su pervivencia en la memoria colectiva: Nimuendajú todavía recogió mitos y leyendas entre los ticuna en las que los omagua aparecían realizando incursiones contra sus malocas (Nimuendajú 1952: 116). Las relaciones ticuna-omagua oscilaban, por tanto, entre los intercambios comerciales pacíficos y las agresiones militares.

A través de los omagua el curare ticuna se distribuía por toda la Cuenca Amazónica, hasta lugares tan alejados como el territorio shipibo, en la ceja de selva, y los ticunas obtenían, entre otros productos, herramientas de piedra de las que dependía en parte su reproducción social. Este flujo requería, en toda lógica, de períodos razonablemente largos de estabilidad. La mayoría de los autores, sin embargo, desde los cronistas del XVI y XVII (Carvajal, Vazquez, Acuña, Heriarte, Berredo) hasta los antropólogos de nuestro siglo (Nimuendajú, Pacheco de Oliveira) parecen haber querido reducir la historia de las relaciones interétnicas de la zona a una crónica de conflictos, pareciendo así olvidar la importancia que las relaciones comerciales pacíficas, aunque definidas por la hegemonía militar omagua, tuvieron para sus pueblos.

En lo que se refiere a las relaciones entre los ticuna y otras etnias vecinas fluviales o interfluviales (las tribus arawak de la ribera del Putumayo-Içá, los

mariaté, yumana y passé, o los vecinos de la tierra firme por el oeste, los yaguas y pebas) nada se conoce.

3.2. Primeros contactos con Occidente. Las exploraciones españolas en busca de Eldorado y la construcción mítica de la Alta Amazonia (1538-1560).

El primer periodo de interacción occidental con el Alto Amazonas puede definirse a grandes rasgos como "la época de las expediciones exploratorias". La abre la expedición de Alonso de Mercadillo en 1538 y la cierra la de Pedro de Ursúa en 1560, aunque puede incluirse como importante epígono a esta época la del portugués Pedro de Texeira en 1639. La existencia del Amazonas se conocía desde 1499, fecha en la que tres expediciones casi simultáneas (Pinzón, Vélez y Diego de Lepe), buscando un paso hacia la región de las especias, arribaron a la desembocadura del río, al que se empezó a conocer como Marañón, Río Grande o el Mar Dulce. Los españoles quedaron maravillados por la grandiosidad del río pero, sin embargo, ninguna expedición se organizó para remontar su cauce en los años siguientes. Según María Teresa Pérez la razón de este olvido hay que buscarla en la atención que acapara para los conquistadores la búsqueda del estrecho del Pacífico hasta 1522 y la conquista del Perú seguidamente (Pérez 1989: 23-24).

Sea como fuere, el hecho es casi medio siglo separa el descubrimiento del Amazonas de sus primeros intentos de exploración. Estos primeros intentos, en

contra de lo que cabría suponer, tendrán como punto de partida la cordillera andina, desde donde el acceso era más difícil, y no su desembocadura, lo que en principio hubiera parecido más lógico, porque la exploración temprana del Amazonas no estuvo guiada por ninguna estrategia racional de exploración geográfica o de conquista militar: son exploraciones que se inscriben dentro del *espíritu caótico de la epopeya aventurera* (Santos 1980: 57), cuya pretensión última era la búsqueda de los míticos territorios rebosantes en oro y especias que la sed aurífera y específera de los españoles, alentada por la propia imagen de fascinación que los indígenas andinos sentían hacia la selva como su propia *terra incógnita*, aún no había desesperado de encontrar en esa última frontera del continente que se les abría ante los ojos, las inmensas tierras vírgenes de la Amazonía, más allá de los Andes²¹. Es esto lo que explica que, al contrario de lo que fue común en las exploraciones de otros grandes ríos, la cuenca alta del Amazonas fuera explorada antes que su curso bajo, a pesar de las terribles penalidades que los expedicionarios españoles tuvieron que atravesar para cruzar la cordillera.

En el Amazonas, los conquistadores españoles intentarían encontrar mitos cuya búsqueda ya había impulsado y propiciado otras conquistas, mitos como el del País de la Canela o el de Eldorado, pero que hasta aquel momento se resistían, como fantasmas escurridizos, a sus esfuerzos de rastreadores de tesoros. Las primeras expediciones españolas al área del Alto Amazonas no tienen lugar hasta que no finaliza la conquista del Perú y una vez que se ha probado inútil

²¹ María Teresa Pérez ha resaltado la predisposición mítica que caracterizó al conquistador español (Pérez 1989: 65). El mito es, en efecto, el gran motor de las exploraciones, no sólo españolas, sino occidentales en su conjunto, durante el siglo XVI. La mentalidad de ese siglo, a caballo entre las fantasías utópicas bajomedievales y la revolución racionalista posterior, asoció al alucinante y desconocido nuevo continente toda su batería de arquetipos míticos, redoblada por el renacer de los mitos de la Antigüedad clásica. Allí se quiso encontrar la Fuente de la Juventud, las Siete Ciudades encantadas, el Paraíso terrenal. Dentro de este clima, un escenario geográfico de la grandiosidad del Amazonas tenía que dar por fuerza pie a la gestación de las más diversas leyendas sobre países míticos.

buscar Eldorado en la esquina noroeste del continente. En 1538, el mito de Eldorado, en su variante del País del Meta, que no era sino un eco de aquel, había llegado a Quito desde el Este²² y fue la búsqueda de este país maravilloso y sus camaleónicas transformaciones lo que alentó, como la zanahoria puesta delante del caballo, las primeras entradas que se hicieron al territorio del Alto Amazonas. Estas entradas fueron protagonizadas, principalmente, por capitanes menores que habían llegado tarde al reparto de las riquezas y encomiendas del Perú y que buscaban su fortuna en nuevas tierras por descubrir.

Alonso de Mercadillo era un capitán de Hernando Pizarro. Comisionado por este para poblar y descubrir a los Guancachupachos del Alto Huallaga y sofocar la rebelión del curaca Illatopa, se internó en 1538 Huallaga abajo hasta llegar al Marañón. Fue así Mercadillo el primero en alcanzar lo que en el siglo XVII se denominaría Provincia de Mainas, en alusión a una tribu de indios de tal nombre, en cuyos límites estaría incluido el territorio de los ticuna. Mercadillo cayó enfermo durante el viaje pero veinticinco de sus hombres continuaron río abajo hasta su desembocadura con el Napo. Es allí que localizaron una tal provincia de *Machifalo* que, según la crónica, era *buena tierra y muy poblada de indios y rica en oro* (en Santos 1980: 60). Aunque, como ya dijimos, existe

²² Carlos F. Lummis nos da cuenta del carácter proteico del mito de Eldorado, capaz de transformarse y generar múltiples variantes a lo largo y ancho del continente. La historia de El Hombre Dorado, nacida de una práctica real que llevaban a cabo los muiscas de la laguna de Guatavita, cerca de la actual Bogotá, llegó en forma de mito a las costas de Venezuela en 1527, treinta años después de que la práctica desapareciese. Una verdadera carrera se desató por encontrar Eldorado: Los Welser de Venezuela lanzaron varias expediciones a Nueva Granada en busca de ese lugar en 1529 y 1530, exploraciones que no dieron fruto y que llevaron a los conquistadores a la conclusión de que Eldorado debía de hallarse en el altiplano cundinamarqués. En 1536 tres expediciones parten a la exploración y conquista de Cundinamarca y Boyacá: Jiménez de Quesada desde el Magdalena, Belalcázar desde Quito y Federmann desde Coro. Belalcázar encontró Guatavita pero no al Hombre Dorado. La conclusión era que él y el opulento reino de riquezas con el que se le asociaba debían haberse trasladado a algún lugar más al Este, en las selvas amazónicas desconocidas. Esta traslocación del mito venía a añadirse a la nacida unos años atrás sobre el país del Meta, cuyo origen se sitúa en las expediciones para descubrir las fuentes del Orinoco: Diego de Ordaz oye decir en 1531 que *el Orinoco tenía su origen en un lago y que el camino que a ese lago conducía, pasaba por una provincia llamada Meta que, según se decía, era fabulosamente rica en oro* (Lummis 1987: 13). La transformación del mito de Eldorado en el del Meta y el fracaso de la búsqueda de este en la zona andina situaron Eldorado en la inmensa región amazónica.

seguramente un error de toponimia al respecto, no cabe ninguna duda que los hombres de Mercadillo debieron entrar en contacto con alguno de los cacicazgos omagua. La mayor densidad demográfica, complejidad social, poderío militar y riqueza material de los omagua con respecto a las tribus de ceja de selva llamó, como se expresa en la crónica, la atención de los españoles y debió contribuir a alimentar ese mito de Eldorado.

Las noticias que circulaban en el Perú sobre las supuestas riquezas de las tierras al oriente de Quito decidieron a Gonzalo Pizarro a lanzar una nueva expedición al Amazonas, conocida en las crónicas como Jornada de la Canela. Los objetivos de Pizarro parecen haber sido los de una triple búsqueda: un país rico en árboles de canela del que le llegaban informaciones a través de los indios de la ceja de selva, Eldorado, y la comunicación entre el Marañón, al que ya había llegado Mercadillo, y el mar. Con estas intenciones partieron Pizarro y su lugarteniente Francisco de Orellana de Quito en 1541, con 340 soldados y 4.000 indios, bajando por el río Coca y el Napo. El paso de los Andes fue durísimo y muchos hombres perdieron la vida en él. Después, Pizarro se encontraría con su primer fracaso al no encontrar el País de la Canela. El extremeño encontró canelos allí donde los informantes le señalaban, en las cabeceras del Coca, pero siempre en cantidades pequeñas y nunca concentrados en una sola área que hiciese su explotación rentable. Por mucho que torturó a los indígenas no encontró ni rastro de ese país de abundancia.

Aún así, los "caneleros" siguieron adelante, guiados aún por el brillo de Eldorado, pero las durísimas condiciones del medio selvático convirtieron su avance en una mísera odisea: las enfermedades diezmaban a los españoles y a los indígenas andinos, no hechos al medio selvático, los caballos retrasaban la marcha por el intrincado bosque amazónico, y a esto se añadió el hambre cuando

la expedición se adentró en una vasta región deshabitada. Es entonces cuando Pizarro, habiendo oído que río abajo por el Napo había una gran aldea, mandó a Orellana con 53 soldados a explorar y recoger víveres en un bergantín que los expedicionarios habían construido para navegar por el río.

Orellana nunca volvió a buscar a Pizarro. Éste, tras esperarle durante un tiempo, tuvo que regresar a Quito, en un viaje aún más duro que el de ida, con la creencia de que Orellana le había traicionado. Se inicia entonces la aventura en solitario de Orellana, cuyo relato conocemos a través de uno de los miembros de la expedición, Fray Gaspar de Carvajal, en su *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande descubierto por el capitán Francisco de Orellana* y de la cual merecen destacarse algunas cosas en relación al tema que nos ocupa.

La expedición se detuvo durante dos meses en el territorio de los omagua del Amazonas, en la capital del cacicazgo, donde su cacique mayor, Aparia, les ofreció ayuda para construir un bergantín más grande. Después, la expedición parte río abajo, atravesando una de esas "tierras de nadie" entre jefaturas de las que hablábamos, hasta llegar a Machiparo, donde son atacados por una nutrida flota yurimagua que consiguen rechazar a duras penas. Desde aquí hasta su salida al mar en agosto de 1542, Orellana y los suyos sólo encontraron hostilidad por parte de los indígenas. Santos explica este cambio de actitud hacia los españoles como producto de sus mismos abusos, la noticia de los cuales era transmitida con rapidez de etnia en etnia.

Si bien la crónica es prolija en la descripción de aventuras y desventuras, Carvajal no aporta demasiada información útil sobre las sociedades indígenas por las que pasó la expedición. Una de las cosas que llama poderosamente su

atención es la alta densidad poblacional de las sociedades ribereñas, que el cronista exagera con creces²³. En el imaginario tardomedieval del cronista, tierras densamente pobladas implicaban en buena lógica señoríos ricos y poderosos y así las apreciaciones de Carvajal sobre la densidad de población y el potencial militar de los pueblos ribereños contribuyeron a la construcción de esa Amazonía mítica que seguiría impulsando nuevas empresas. Es en esta crónica donde aparece por primera vez la palabra *omagua*, que Carvajal emplea no para referirse al pueblo más tarde identificado con ese nombre sino a un cacicazgo más abajo del río al que describe como *muy grandes poblaciones y muy linda tierra de Omagua* (Carvajal 1992 [1542]: 64). De entre todos los cacicazgos que describe Carvajal sería este de Omagua el que quedaría grabado en la memoria de sus lectores coetáneos, que lo asociarían automáticamente al mito de Eldorado.

Esta asociación no es de ninguna manera gratuita porque, además de las exageraciones sobre hechos reales, la crónica entera está plagada de noticias y alusiones a supuestos países fabulosos ricos en oro. De la narración de Carvajal se infiere que las poderosas provincias fluviales son sólo reflejos de riquísimos países situados en la tierra firme de los cuales la expedición sólo tiene noticias indirectas²⁴. No se menciona explícitamente Eldorado pero es evidente que ese paradigma subyace en toda la narración.

²³ Carvajal estimaba el poder militar de la jefatura de Machiparo en 50.000 hombres (Carvajal 1992 [1542]: 54).

²⁴ [Aparia] Nos dió noticia de otro señor que estaba apartado del río, metido en la tierra adentro, el cual decía poseer muy gran riqueza de oro: este señor se llama Ica; nunca le vimos, porque, como digo, se nos quedó desviado del río (Carvajal 1992 [1542]: 40). Los españoles llegan a entrevistarse con emisarios de uno de esos míticos señores del interior: ...vinieron cuatro indios a ver al capitán[...] y eran de estatura que cada uno era más alto un palmo que el más alto cristiano, y eran muy blancos y tenían muy buenos cabellos que les llegaban a la cintura, muy enjoyados de oro y ropa [...] eran vasallos de un señor muy grande [...] y se fueron y nunca más supimos nuevas de dónde eran ni de qué tierra habían venido (Carvajal 1992 [1542]: 50). Riqueza y población vienen indefectiblemente asociadas : ...no tuvimos lugar de saber qué es lo que había en la tierra adentro: pero según la disposición y parecer de ella debe ser la más poblada que se ha visto [...] y que este tenía muy gran riqueza de oro y plata (Carvajal 1992 [1542]): 62).

Según María Teresa Pérez todas estas alusiones en el relato de Carvajal obedecen a una doble estrategia premeditada: por una parte despertar el interés de la Corona hacia ese territorio desconocido con el propósito de conseguir financiación para una nueva expedición cuyo mando reclamaría Orellana para sí ante la Corte, por otra, despejar toda sombra de traición a Pizarro o ambición personal de la figura de su capitán haciendo constar cómo la expedición no se detuvo a explorar ninguno de esos países porque su cometido prioritario era volver a casa para informar de los resultados del viaje (Pérez 1989:78).

Para bruñir aún más el resplandor dorado de las nuevas tierras, Carvajal incluye en su relato el fantástico episodio del encuentro con las Amazonas, leyenda que perduraría en las mentes de colonizadores y viajeros europeos hasta bien entrado el siglo XVIII y que ha dado nombre al inmenso río²⁵. El pasaje es sin ninguna duda una pieza más de su estrategia propagandística. Como muy bien ha señalado María Teresa Pérez, Carvajal no duda en recurrir a toda una serie de técnicas narrativas de anticipación para concentrar la atención del lector en este episodio, que se convierte en la culminación, el cénit, del relato. El sentido de lo maravilloso queda así reafirmado por un encuentro directo, frente a frente, con una de sus manifestaciones. Está fuera de toda duda que el episodio es total o casi totalmente fruto de la pluma del cronista. En él se ve reflejada la tendencia de los escritores renacentistas a rescatar de las cenizas los mitos clásicos y ubicarlos en las inmensidades desconocidas del Nuevo Mundo. ¿Pero por qué el de las Amazonas y no otro cualquiera? Carvajal no debía ser ignorante a toda una tradición de la literatura legendaria sobre exploraciones que asociaba el mito

²⁵ *Aquí dimos de golpe en la buena tierra y señorío de las Amazonas [...] que estas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaron volver las espaldas, y al que las volvía delante de nosotros le mataban a palos, y esta es la cabça por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza; y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus verguenzas con sus arcos y flechas en las manos haciendo tanta guerra como diez indios* (Carvajal 1992 [1542]: 79-80)

de las Amazonas con fabulosas riquezas o proximidad a las mismas, tradición que había sido iniciada por Marco Polo en su Libro de las Maravillas y que Colón había retomado en sus diarios de viaje para presentar signos de que había encontrado la ruta hacia el Oriente²⁶.

Orellana y sus hombres salieron por fin al mar y regresaron a España. El lugarteniente de Pizarro se enfrentó a un juicio por traición ante el Consejo de Indias, pero resultó libre de cargos. El Consejo entendió que las difíciles circunstancias habían obligado a Orellana a seguir adelante. Se reconocieron los servicios y la valía del capitán para la Corona, y el Rey acabó celebrando con él unas capitulaciones al más puro estilo colombino en las que se le encomendaba la conquista y colonización de las nuevas tierras descubiertas, que llevarían el nombre de Nueva Andalucía, con los títulos de adelantado, gobernador y capitán general. Concebida con el ambicioso objetivo de conquista y colonización, la expedición planeaba remontar el río desde su desembocadura, estrategia más racional y viable que las heroicas y desangrantes entradas a través de los Andes.

Partió la expedición de España en mayo de 1545 abocada, sin embargo, al fracaso desde el principio. A pesar de los esfuerzos propagandísticos de Orellana y Carvajal, la Corona no puso demasiado entusiasmo en la empresa y, en consecuencia, su financiación fue deficiente. Los datos que se poseen sobre la suerte de la expedición son escasos. Problemas de abastecimiento obligaron a recalar en Tenerife primero y en Cabo Verde después, donde Orellana perdió 100 hombres y un barco. Al parecer la expedición no pudo encontrar el brazo principal del río y vagó durante un tiempo por el laberinto de islas que forman su desembocadura, combatiendo a los indios, el hambre y el clima insano. Orellana

²⁶ *De la isla de Matinino dixo aquel indio que era toda poblada de mujeres sin hombres, y que en ella ay mucho "tuob", qu'es oro o alambre, y que es más al Este de Carib (Cristóbal Colón, en Pérez 1989 : 82)*

moriría de una enfermedad, intentando inútilmente encontrar el paso, hacia noviembre de 1546 y los restos de su maltrecha expedición arribaban tiempo después a la Isla Margarita.

La muerte de Orellana no significó el fin de los sueños de conquista de Eldorado amazónico. Al contrario, alentadas por la narración de Carvajal, sus noticias *cobraban cada vez más fuerza, comenzando a ser incorporadas en el discurso oficial de la administración española (Santos 1980: 70)*. Fue quizás ese aura lo que hizo que Felipe II, en 1557, reservara a la Corona la prerrogativa de otorgar o no licencia para realizar nuevas entradas. Las expediciones a partir de esa fecha ya no serán empresas privadas de los conquistadores sino verdaderas empresas oficiales organizadas desde el Virreinato del Perú. Por razones que desconocemos, los españoles jamás volvieron a intentar la penetración por las bocas del Amazonas y siguieron prefiriendo la tortuosa ruta transandina. En 1557, Arias Dávila intentó encontrar Eldorado en el Huallaga y en 1560 el Gobernador Pedro de Ursúa volvería a recorrer de nuevo el Amazonas en su busca, en una expedición que bautizada para la posteridad como "Jornada de Omagua y Dorado".

La crónica que de la expedición de Ursúa escribe el bachiller Francisco Vázquez no deja lugar a dudas de que la entrada fue planeada con el objetivo expreso de encontrar Eldorado por el río Marañón abajo basándose en la doble fuente de información del relato de la expedición de Orellana y el de ciertos indios llegados al Perú después de una increíble migración desde Brasil²⁷. Por lo demás, las noticias de Carvajal habían despertado la apetencia por nuevos

²⁷el dicho marqués de Cañete [...] le encargó la jornada del Dorado, con otras muchas provincias y tierras comarcanas, de que se tenía gran noticia en los reinos del Pirú, así por las grandes cosas que dijo haber visto el capitán Orellana y los que con él vinieron desde el Pirú por este río del Marañón abajo, adonde decían que estaban las dichas provincias, como por lo que dijeron ciertos indios brasiles que desde su tierra subieron por este río arriba (Vázquez 1987 [1561]: 26)

objetivos de conquista, entre los que los ávidos buscadores de reinos destacaron la provincia de Omagua, convertida de simple cacicazgo amazónico a exuberante país repleto de riquezas por la imaginación multiplicante de Carvajal y los rumores que hasta Perú traían los indios de otras etnias amazónicas²⁸.

La provincia de Omagua, que ya dijimos que Carvajal no identifica con los indios que más tarde recibirían ese nombre pero a cuya construcción fantástica contribuyeron sin duda las noticias que de su poderoso cacicazgo circulaban entre los pueblos del Amazonas, era así imaginada y descrita con trazas doradistas y quedó por ello ambigüamente atrapada en la leyenda de Eldorado. Así, si bien en la crónica de Vázquez se la señala como una tierra diferente a la de Eldorado, la relación entre ambas es estrecha, empezando por el mismo título que recibe la expedición. La tierra de Omagua es signo de proximidad a Eldorado pero es también un sustituto de este, un objetivo *per se*. Si Omagua era tan rica como se la describía ¿qué más daba entonces esta que aquel?.

Extrañamente no se menciona la tierra de las Amazonas como uno de los objetivos de Ursúa, a pesar de que fuera este, y no los otros, el mito que más habría de perdurar y del cual tomaría el gran río su nombre definitivo. En cualquier caso, la expedición, organizada sobre tan ambiciosas expectativas, se enfrentaría al decepcionante contraste entre la realidad y el mito. La crónica de Vázquez es la de un hombre realista y lógico desconcertado porque no encuentra las ricas provincias de las que hablaba Carvajal. De los omagua dirá que *los indios de esta provincia traen algunas joyas de oro fino, aunque pequeñas y la gente de estas provincias no es mucha[...] en las poblaciones que nosotros vimos basta que haya siete u ocho mil indios habitantes, y a lo muy largo diez mil*

²⁸ Decían tan grandes cosas del río y de las provincias a él comarcanas, y especialmente de la provincia de Omagua, así de la gran muchedumbre de naturales como de innumerables riquezas [que] pusieron deseo a muchas personas de las ver y descubrir (Vázquez 1987 [1561]: 27).

(Vázquez 1987 [1561]: 39), de los yurimagua que *eran muy ruín gente, desnuda, sin ropa, ni oro, ni plata* (Vázquez 1987 [1561] :40). ¡ Al menos no en la cantidad que ellos esperaban encontrar !. Las apreciaciones de Vázquez parecen demostrar el sentido propagandista de la crónica de Carvajal.

La frustración generada entre los hombres ante tan decepcionante contraste entre la realidad y sus fantásticas expectativas daría al traste con la aventura, provocando el famoso episodio de la rebelión de Lope de Aguirre. La expedición de Ursúa marcaría también el principio del fin de la época doradista. Vázquez se encargaba en su crónica de desmentir las leyendas tejidas por Carvajal:

Fuimos por el río casi setecientas leguas, sin que viésemos cosa de las que nos habían dicho; y asimismo iba con nosotros un español de los que habían bajado por el río con el capitán Orellana, el cual no conocía la tierra, y desatinaba: y así la gente comenzó a desconfiar de la noticia, teniéndola por burla, y deseaban volver al Pirú, que decían que no habían más que buscar (Vázquez 1987[1561]:42).

Al continente se le acababan los rincones inexplorados y Eldorado no aparecía por ningún sitio. Ante tantos fracasos y tanto derroche inútil de hombres y de bienes, el virrey Toledo puso fin a las entradas exploratorias de carácter militar. En 1595 Sir Walter Raleigh aún buscaría Eldorado por el Orinoco, y puede decirse que esa expedición cerraba cuasidefinitivamente la búsqueda de aquella utopía.

3.3. El comienzo de la colonización del Amazonas por los imperios mercantilistas. Implantación de un sistema económico de base esclavista en los extremos de la cuenca (1600-1686).

El fin de las expediciones españolas supuso el inicio de un periodo de *impasse* para la historia del Alto Amazonas. El ensueño de Eldorado había perdido su brillo y una generación más pragmática sucedía a los utópicos conquistadores de la primera mitad del XVI, una generación que apostaba por la encomienda o la plantación como formas más seguras de vida que la huidiza búsqueda de un país de riquezas sin cuento. Durante el último tercio del siglo XVI y buena parte del XVII los occidentales concentraron sus esfuerzos en asegurarse el control, colonización y explotación de los extremos occidental y oriental de la Cuenca Amazónica, la ceja de selva y la desembocadura del río, y dejaron descansar sus sueños de dominio sobre el inmenso territorio interior. Hasta 1638 ninguna expedición occidental volvería a atravesar el territorio del Alto Amazonas.

En el extremo occidental, los españoles fundaron entre 1538 y 1577 las ciudades de Jaén de Bracamoros, Chachapoyas, Moyobamba, Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, ciudades que formaban una especie de arco en las tierras de montaña de la cabecera del Marañón. En 1619, con la fundación de San Francisco de Borja por Vaca de Vega, los españoles levantaban su primera ciudad en la planicie amazónica, en la

margen izquierda del Marañón. Borja habría de servir de cabeza de playa para la posterior colonización y evangelización española del Alto Amazonas, conocida ya entonces como Provincia de Mainas.

En el extremo occidental la ocupación fue más compleja y no exenta de conflicto: los portugueses, unidos a la Corona española desde 1580, habrían de luchar contra los enemigos del Imperio Habsburgo por el control de las bocas del Amazonas. Holandeses e ingleses se habían embarcado desde finales del siglo XVI en un tráfico de contrabando con los colonos españoles de Venezuela, comerciando objetos manufacturados por tabaco, azúcar y otros productos de plantación. La persecución a la que las autoridades españolas sometieron este contrabando, junto con la posibilidad de eliminar intermediarios, decidieron muy pronto a las potencias europeas a establecer sus propias plantaciones en las islas del Caribe y la costa del continente.

La franja costera junto a la desembocadura del Amazonas fue uno de los objetivos de ocupación porque aún no había empezado a ser colonizada ni por los españoles de Venezuela ni por los portugueses de Brasil. Los primeros en establecer asentamientos estables en el curso bajo del Amazonas no fueron, por tanto, los lusos sino los holandeses en 1599, con la fundación de dos fortines-plantación, Nassau y Orange, en la desembocadura del Xingú, tras cuyos muros cultivaron azúcar y tabaco. En 1604 los ingleses llegaban a la costa de las Guayanas, estableciendo una colonia en la desembocadura del Oiapoque y, en 1610, sir Thomas Roe navegaba 200 millas Amazonas arriba y fundaba una colonia en su desembocadura. Animados por estos éxitos, los franceses se lanzaron también a la colonización y, en 1612, fundaban San Luis en el actual estado de Maranhao. Otra colonia inglesa surgió en los siguientes años en el río Tapajós, y en 1616 Peeter Adrianian fundaba un nuevo asentamiento holandés

también en la misma desembocadura del Amazonas. Los enemigos del Imperio Habsburgo unieron sus fuerzas en algunas ocasiones, dando lugar al nacimiento de colonias anglo-holandesas y anglo-franco-holandesas. Incluso los irlandeses llegaron a fundar una colonia, en la margen norte de la Ilha dos Porcos.

No podía pasar mucho tiempo, sin embargo, sin que los portugueses reaccionaran ante la ocupación. El Tratado de Tordesillas establecía la pertenencia *de iure* del territorio a la Corona española, pero la unión de esta con Portugal lo había desposeído de sentido en la práctica. Los portugueses, no obstante, incluían el área dentro de su zona de influencia y eran conscientes de su valor estratégico crucial para la posterior colonización de la cuenca interior del río. Una expedición naval enviada en 1615 al mando de Francisco Caldeira, duque de Albuquerque, expulsaba a los franceses de Maranhao y desencadenaba así una larga guerra de diez años contra todas las potencias coloniales asentadas en la región. Los hitos fundamentales de este conflicto cuyo resultado habría de determinar la historia del Amazonas y de sus habitantes fueron la fundación en 1616 por los portugueses de la estratégica ciudad de Belem do Pará, en la desembocadura del Amazonas, y la victoria del Gobernador de dicha ciudad en 1623 contra una flota anglo-franco-holandesa. En 1621, ante el peligro que acechaba a la región del Amazonas, los españoles habían cedido a Portugal sus derechos territoriales, legitimando así sus acciones. El balance final de la guerra, que terminaba en 1625 con la toma del último fuerte en poder de los holandeses por el capitán Pedro de Texeira, daba el control total de la región a los portugueses²⁹.

²⁹Robin Furneaux señala dos claves fundamentales que explican la victoria portuguesa. En primer lugar, en lo que respecta a los ingleses, hasta 1649 todas las expediciones coloniales eran empresas comerciales, sin apoyo alguno de la corona. Los holandeses estaban algo más organizados, respaldados por una Compañía de las Indias Occidentales, pero, en cualquier caso, tanto unas como otras colonias se encontraban fuertemente desprotegidas ante unas tropas portuguesas enviadas directamente por la corona. En segundo lugar, a partir de 1625 tanto Holanda como Inglaterra irían encontrando tierras más atractivas donde asentarse: Virginia y las Carolinas empezaban a producir un excelente tabaco para los

Expulsados de las estratégicas bocas del Amazonas, ingleses, holandeses y franceses conservarían, sin embargo, las Guayanas, tierra de nadie entre los imperios español y portugués. En 1668 la paz de Westfalia cedía la Guyana británica a los holandeses.

El establecimiento de asentamientos estables y colonias de explotación en ambos extremos de la Cuenca Amazónica inauguró una nueva situación histórica en la región de consecuencias dramáticas para las sociedades indígenas. La cuenca entera del Amazonas iba a ser paulatina e inexorablemente fagocitada por la avidez del sistema económico mercantilista que ya se perfilaba como el embrión de la economía-mundo capitalista de la cual la región pasaba ahora a ser periferia (Wallerstein 1991: 190).

Disipadas las fiebres caliginosas de la conquista de Eldorado, los europeos se dieron cuenta al fin de que la verdadera riqueza del Amazonas se encontraba en otros factores: en su explotación agrícola y silvícola, por un lado, y en su reserva de mano de obra servil para las haciendas, por otro. Esta última constatación es clave para entender el conjunto de los procesos históricos que operaron sobre la gran mayoría de los pueblos amazónicos, los ticunas entre ellos, hasta bien entrado el siglo XX. Como bien hace notar Pacheco de Oliveira, *a historia do Amazonas é menos um processo de ocupação territorial do que uma incorporação gradativa de mão-de-obra indígena a de sua capacidade produtiva aos diferentes empreendimentos da história do Brasil Colonial e pós-colonial* (Pacheco 1988: 8).

ingleses, que en 1645 se apoderarían de Jamaica, los holandeses concentraron todos sus esfuerzos en la conquista de Brasil mientras en el oriente se expandían por Insulindia (Furneaux 1970:52).

El mismo argumento es válido para la región controlada por España, aunque con algunas variantes. Mientras los asentamientos portugueses de la desembocadura del Amazonas eran colonias de plantación, destinadas a la producción de tabaco y azúcar principalmente, las encomiendas españolas de la ceja de selva tenían como objetivo primordial la explotación de las minas de oro y plata de la zona andina. Poco interesados en las posibilidades de las llanuras amazónicas, el interés de los españoles por la región era básicamente su fuente de mano de obra fresca para las encomiendas, lo que explica en parte que la expansión española por el Marañón fuera lenta y tuviera un marcado color misionero, y lo que explica, en parte, que Portugal acabara controlando más de las dos terceras partes de la cuenca. En cualquier caso, **tanto por el lado portugués como por el español, el Amazonas asistía al amanecer de un sistema económico y social basado en la reducción de las poblaciones indígenas al estado de servidumbre.**

La situación histórica cuyo nacimiento se vislumbra en esta primera mitad del XVII y que habría de prolongarse hasta mediados del siglo siguiente, tiene, pues, en los colonos esclavistas de Belem do Pará, Sao Luis do Maranhao y los encomenderos españoles de la ceja de selva uno de sus protagonistas principales, pero no el único. Como todos los sistemas sociales, el del mercantilismo esclavista también generó agentes e ideologías contradictorios y opuestos al sistema. Sería este el agente religioso representado por la Compañía de Jesús, cuyos objetivos evangelizadores hacia los indígenas entraban en franca contradicción con el maquiavelismo economicista de los colonos.

El siglo XVII y la primera mitad del XVIII habían de presenciar una lucha encarnizada entre ambos agentes por el control del apreciado recurso humano indígena, cada uno empeñado en ganárselo para sus propios objetivos

imperialistas: imperialismo económico el de los unos, empeñados en explotarlos, imperialismo espiritual el de los otros, determinados a convertirlos al cristianismo y a la cultura occidental (*ad ecclesiam et vitam civilem esse reducti* (Grohs 1974: 17)). Con todo, es importante señalar que el agente religioso no formó en ningún momento un frente común en el Amazonas. A lo largo de todo el río los jesuitas fueron los únicos que enarbolaron con verdadera energía la bandera anti-esclavista, muchas veces incluso en contra de las autoridades, mientras otras órdenes, como los carmelitas, se ofrecían a la dócil connivencia con los colonos y las disposiciones reales, sirviendo de legitimadores del sistema de explotación. En el fondo de esta desunión tan poco cristiana estaba la competencia entre órdenes por ganar espacios misionales.

Cogidos entre dos fuegos, y como tercer agente principal de la situación histórica, se encontraban los Estados coloniales, dos después de la independencia de Portugal en 1640. Presionados por un lado por el imperativo moral de hacer cumplir las leyes que protegían a los indios y que emanaban de los principios cristianos que eran la esencia ideológica de sus monarquías y empujados por otro por las demandas de unos colonos cuya lejanía los hacía proclives a la secesión y cuyas haciendas reportaban grandes beneficios a las arcas públicas, los Estados oscilaron a lo largo del tiempo entre el apoyo a los jesuitas o a los dueños de esclavos. Los primeros acabarían finalmente por perder la partida en favor de órdenes menos beligerantes. Por otro lado, ambos imperios se enfrentaban entre sí, aunque con mayor interés por parte de Portugal, por el control de la cuenca del Amazonas, utilizando, ante los escasos recursos militares con que contaban, a las órdenes religiosas y a los esclavistas como agentes de penetración.

La nueva situación histórica es, pues, un sistema determinado por tres factores: economía mercantilista esclavista, evangelización misionera y

expansión de los Imperios coloniales español y portugués, y por las fuerzas de acción y reacción que se establecen entre ellos y sus respectivos intereses en juego, lo que lleva a enfrentar a jesuitas contra colonos y otras órdenes religiosas, principalmente carmelitas, y a los Estados a vacilar entre el apoyo a unos o a otros y a enfrentarse entre sí utilizándolos como peones en su juego de expansión imperialista.

Las víctimas estructurales del sistema iban a ser, en cualquiera de los casos, las sociedades indígenas, que, en distintos grados, serían subordinadas al mismo en situación de inferioridad, de pérdida de autonomía y, en muchos ocasiones, de explotación y esclavización. Su capacidad de resistencia a la dominación se mostró, en general, baja, desempeñando básicamente un papel pasivo en el proceso histórico. De su trabajo forzado se obtendría la plusvalía que haría viable la rentabilidad del sistema.

El factor trabajo indígena era, pues, la pieza clave que sustentaba al sistema pero también la que generaba sus contradicciones: la drástica reducción de la población indígena por la dureza de las corbeas impuestas, la brutalidad de las expediciones de captura, las guerras intertribales azuzadas por el comercio de esclavos y las enfermedades epidémicas traídas por los europeos convierten el factor trabajo en el punto vulnerable de la expansión económica, manteniéndose en todo momento un desequilibrio deficitario entre el ritmo de nuevos apresamientos y las necesidades de los colonos, de los religiosos y del Estado que lógicamente había de crear tensiones entre ellos. La escasez de mano de obra indígena, la necesidad de conseguirla y de asegurarla frente a los competidores, es indudablemente el motor impulsor que aceleró la penetración europea en la cuenca interior del Amazonas. En este sentido los jesuitas, con su política de reducciones masivas de la población indígena, no podían sino ser un freno a la

expansión económica de la zona y se enfrentaron a los intereses de los propietarios esclavistas.

A partir del siglo XVII, el camino hacia el cambio social y la aculturación de las culturas indias del Amazonas estaba abierto. Sus formas procesuales habían de ser en este periodo la esclavización, la reducción en misiones y el genocidio por explotación, enfermedades y guerras.

3.3.1 La zona de influencia española: la colonización y evangelización de la Provincia de Mainas hasta 1686.

Hacia 1580, existían ya 71 encomiendas repartidas entre los vecinos de las recién fundadas ciudades de la ceja de selva limítrofe con la llanura amazónica: Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas y Santa María de Nieva, con unos 22.270 indios (Santos 1980: 158), pero el duro trabajo en las minas de oro produjo muy pronto reducciones alarmantes de la población y obligó a los encomenderos desde finales del siglo XVI a realizar correrías entre los asentamientos de indígenas no reducidos para proveerse de trabajadores.

Unos de los más castigados fueron los maina, asentados a orillas del río Marañón a los pies del Pongo de Manseriche, y de los cuales precisamente tomó el nombre la extensa Provincia en cuyos límites se incluía el territorio ticuna. Los indígenas opusieron fiera resistencia, respondiendo a las correrías con ataques a los asentamientos españoles. Fue para pacificar la región, al mismo tiempo que abrir la selva baja a la encomienda, que Vaca de Vega con permiso del Virrey del

Perú, fundó Borja en 1619 y obtuvo el título de gobernador de la Provincia de Mainas³⁰. El sueño de Vaca era la colonización de todo el Alto Amazonas. Poco después de su fundación, Vaca había repartido 42 encomiendas de mainas entre su gente y comenzaban las correrías entre otros pueblos indígenas del Marañón y sus tributarios para incrementar el número de siervos. Estas correrías continuaron a todo lo largo del siglo XVII a pesar de las numerosas Cédulas Reales que las prohibían, y a pesar de la instalación de los jesuitas en Mainas, que se inicia en 1638.

Inicialmente, los indígenas tomaron dos posturas diferentes ante la penetración de los españoles. Los directamente afectados por las incursiones esclavistas reaccionaron militarmente: así, en 1635 cerca de mil guerreros de distintas etnias, entre las que destacaba la de los cocama, se confederaron para atacar la ciudad de Borja; los más alejados de la acción de los europeos, como ya se dijo, se embarcaron en el tráfico de esclavos a cambio de herramientas occidentales, lo que generó una espiral autodestructiva entre las mismas sociedades indígenas. Cuando los jesuitas llegaron a Mainas los indios pudieron optar por una tercera alternativa: la de acogerse bajo su protección, reduciéndose en misiones para escapar así de las *razzias* de los encomenderos. Los omagua, que durante la primera mitad del siglo XVII habían tomado parte activa en el suministro de esclavos, se acogerían a esta solución cuando la sed inagotable del

³⁰ A partir de 1638 se extendió el nombre de provincia de Mainas a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes que quedaban bajo jurisdicción jesuita. Los límites de la provincia son descritos por Veigl en 1785 de la siguiente manera: *Al poniente llega la misión de Maynas hasta la parte oriental de las famosas montañas[...]* Desde el norte linda nuestro paisaje, casi bajo el primer grado de latitud sur el largo río, al cual llaman los españoles Putumayo[...]. Hacia el levante no conocía al principio la misión frontera alguna, hasta que en aquella parte el poder y la siempre repetida agresión de los portugueses de Gran Pará y en la dejadez de los españoles condujo a que los portugueses siempre se extendieran con sus caseríos con plantíos arriba del río Marañón, hasta que finalmente se asentaron definitivamente sobre la afluencia del río Yahuari [...]. Hacia el sur toca la misión aquellos paisajes que aún son desconocidos y que se encuentran entre ella y aquella de Moxos perteneciente al Perú (Veigl en Grohs 1974: 18)

sistema esclavista les hiciera pasar de cazadores a cazados. El mismo camino habrían de seguir los ticuna.

El sueño de Vaca de Vega, que había sido la colonización civil de la Provincia de Mainas, se demostró inviable tras el ataque masivo a Borja de 1635. El ataque fracasó pero, a partir de entonces, la zona dejó de ser atractiva para los encomenderos españoles, que preferirían buscar zonas más convenientes de colonización. Así, el número de encomenderos residentes en Borja fue decreciendo paulatinamente. Si en 1620 eran 42, en 1645 sólo 21 y se reducían a 18 en 1661(Santos 1980: 160).

Desde la base española de la ceja de selva la penetración occidental iba a dejarse a partir de entonces al ímpetu evangelizador de los misioneros. La Corona española, asediada en multitud de frentes, desangrada demográficamente por las guerras europeas y con un inmenso imperio colonial que proteger, iba a aparcarse *sine die* cualquier tipo de plan de ocupación y colonización civil de la Amazonia concediendo en cambio grandes prerrogativas y autonomía a la Compañía de Jesús para reducir indios en vastas áreas del interior del continente. Paraguay fue una de ellas, fundándose allí la primera reducción en 1608, y el Alto Amazonas sería la segunda.

Los jesuitas habían comenzado su labor misional en el área con el padre Rafael Ferrer, que predicó a los omaguas y otros grupos indígenas en la década de los 20, pero no fue hasta 1638 que estos no desembarcan definitivamente en Mainas. En los años que van hasta esa fecha asistimos a intentos de evangelización de otras órdenes que nos hablan de una cierta carrera por establecer espacios de influencia misional. El más significativo es el realizado en 1634 por los franciscanos fray Lorenzo Fernández y fray Antonio Caicedo,

porque su viaje provocaría la posterior expedición de Pedro de Texeira de Belem a Quito, de la que hablaremos más tarde, pero ninguna de estas penetraciones daría como resultado la fundación de misiones estables. La evangelización de Mainas había de ser organizada por los jesuitas de Quito por la simple razón de que la Corona les otorgó el monopolio de la evangelización de todo el territorio.

Esta postura de apoyo de la corona española a la empresa jesuítica contrasta con la mucho más dubitativa de los monarcas portugueses, siempre dando bandazos entre su respaldo al partido esclavista o a la Compañía de Jesús y la protección a los indios. Robin Furneaux quiere hacernos entender que esta diferencia de actitud entre ambas coronas no radica en un desentendimiento de los monarcas portugueses por las condiciones de los indígenas sino en el hecho de que *la mano de Madrid se hacía notar más pesadamente sobre sus posesiones extranjeras de lo que lo hacía la de Lisboa* (Furneaux 1970: 56) pero esta explicación es un tanto simplista y olvida factores como las diferentes características morfológicas y posición geopolítica de ambos imperios. España, tras su periodo de máximo esplendor y expansión del siglo XVI, entraba a partir de 1640 en franca decadencia: Desangrada por las interminables guerras europeas de las que saldría derrotada y con un territorio dilatadísimo, aún a medio colonizar, para cuya defensa no disponía de recursos humanos y materiales suficientes, desde esa misma fecha ha de añadir a los tradicionales enemigos que la asedian en América uno más a la espalda de sus colonias, el Brasil de la corona portuguesa. Portugal, por su parte, libre de enemigos desde su separación de España y con un imperio colonial americano más reducido y compacto conservaba toda su fuerza expansiva.

El respaldo otorgado a los jesuitas por la corona española sólo puede ser entendido dentro de una estrategia política de contención del expansionismo

portugués con los medios que en aquel momento estaban a su alcance. Tan sólo es necesario observar qué zonas del continente le fueron entregadas a la Compañía para darse cuenta de que las razones que subyacen son de índole estratégica: el Paraguay, amenazado seriamente por las *bandeiras* paulistas y el Alto Amazonas, por el que comenzaban a internarse las *tropas de resgate* desde Belem do Pará y Sao Luis. Por otra parte, las características del territorio controlado por España, con densidades de población indígena relativamente altas, hacían mucho más fácil para el Estado vencer la presión de los esclavistas a la instalación de los jesuitas. Por el contrario, las bajas densidades de población del territorio brasileño y amazónico colocaron a los colonos portugueses ante un déficit mucho más acusado de mano de obra que el que pudieran sufrir los encomenderos españoles del más poblado altiplano andino, y la presión en contra de las reducciones fue, por tanto, mucho más encarnizada en las colonias lusitanas.

La elección de los jesuitas como peones de avanzada del imperio español y muro de contención frente a los portugueses en menoscabo de otras órdenes se debió sin duda a las características singulares de esa Compañía fundada por un ex-soldado: su ardoroso ímpetu misionero, su poderío económico, su eficiente organización ya probada en la recatolización de Europa que emanaba de su estructura jerárquica y disciplina de inspiración militar. Los jesuitas se consideraban a sí mismos "soldados de Cristo", y a fe que desempeñaron ese papel para la corona española. En el Paraguay, los jesuitas organizaron militarmente a los guaraníes y lograron contener con éxito los avances de los paulistas. En 1642, 4.000 indios con armas de fuego y bajo las órdenes de los padres derrotaban a un ejército de Sao Paulo en Uruguay. En el Alto Amazonas, mucho más escasos de recursos humanos y con menor adhesión de las

poblaciones indígenas, el saldo acabaría siendo, sin embargo, positivo para los brasileños.

Como en Europa, la corona española debió de ser consciente de que el precio que pagaba por los servicios jesuítas era el de fortalecer una orden no vinculada a la estructura eclesiástica nacional, que sólo obedecía órdenes de sí misma y de Roma. En América, además, el optar por una orden que, al contrario que otras, no toleraba la sujeción del indígena a los colonos en ninguna de sus formas, suponía ganarse con seguridad la enemistad de los encomenderos.

La política diseñada por la Compañía para ambos territorios era en teoría la misma, pero las circunstancias históricas previas marcaron diferencias en la evolución de ambas evangelizaciones. Mientras que Paraguay era un territorio "virgen" a la llegada de los jesuítas, un territorio a evangelizar *ex novo*, el Alto Amazonas llevaba experimentando más de treinta años de conflicto entre colonos blancos esclavistas y tribus indígenas víctimas de sus correrías. En consecuencia, mientras en el inmaculado Paraguay la evangelización fue fácil, pacífica y duradera y no se permitió la entrada a ningún europeo o representante de la Corona, civil o militar, en Mainas la hostilidad generada en los indios ante cualquier tipo de penetración, obligó a los jesuítas a realizar sus entradas con apoyo militar y enfrentó a los misioneros a la dificultad adicional de luchar contra la oposición de los encomenderos y contra las persistentes prácticas de esclavización. La política de acompañar las expediciones evangélicas de escolta militar se demostró, por lo demás, contraproducente, ya que la relación entre los soldados y la población indígena siempre constituyó una fuente de conflictos. La evangelización de Mainas se presentaba desde el principio repleta de escollos y de conflictos potenciales que complicaron en gran manera la obra de la Compañía de Jesús en esta parte del continente.

Durante los primeros quince años, los jesuitas se concentraron en la evangelización de los maina y de los jebero. En los siguientes decenios hasta 1686, los misioneros realizaron su labor apostólica entre las tribus del Huallaga, Ucayali, Tigre, Curaray y sus afluentes, siguiendo siempre una misma estrategia de evangelización que nos resume muy bien Santos:

En una primera instancia el misionero, acompañado de varios soldados e indígenas ya cristianizados, localizaba un asentamiento de indígenas infieles. Se capturaba a varios de ellos con el fin de enseñarles quichua para que en el futuro sirviesen de intérpretes entre los misioneros y su pueblo. En una segunda etapa, y una vez que los intérpretes ya estaban entrenados, los misioneros regresaban con ellos a su tierra llevando numerosos regalos de herramientas y otros productos europeos. A través de los intérpretes el misionero debía persuadir a los indígenas infieles que se concentrasen para formar una misión en donde pudiesen ser instruidos en la fe cristiana. El misionero debía asegurarles que ni su libertad, ni sus bienes materiales les serían quitados, y que los misioneros habrían de protegerlos tanto de sus enemigos indígenas, como de los españoles esclavistas. Finalmente, en una última etapa, estimulaba a los indígenas a que abrieran chacras y se construyese una iglesia en un sitio escogido por el misionero y se daba comienzo a la tarea de evangelización (Santos 1980: 161)

La piedra angular del plan misional de los jesuitas era la reducción de los indios, esto es, la concentración de su hábitat disperso en asentamientos sedentarios a las orillas de los grandes ríos, única manera en que sería viable la tarea evangelizadora. Para conseguir el éxito, la estrategia jesuita contaba con que los regalos de herramientas podían garantizar la lealtad de los neófitos, que los indígenas mostrarían paulatinamente una inclinación natural por la

conversión, y que los misioneros iban a poder defender a los indios de los abusos de los españoles y, eventualmente, de los portugueses. En la práctica, ninguna de estas presunciones resultó ajustada a la realidad.

En primer lugar, los indígenas mostraron muy poco fervor por la conversión. Cuando aceptaron reducirse en misiones no lo hicieron atraídos por la doctrina cristiana que les predicaban los misioneros sino por intereses bastante más prosaicos. Como bien apunta Grohs, *el temor por los comerciantes de esclavos, y el deseo de tener siempre a disposición herramientas de metal fueron las verdaderas causas de su estadía* (Grohs 1974: 17).

En ese sentido, la iniciativa de la reducción no siempre partió de los jesuitas. En ocasiones, eran los mismos indios los que la solicitaban. En otras, debido a ese mismo juego de intereses, los indígenas se resistían a entrar en misiones e incluso podían intentar frenar el avance misional si pensaban que les iba a perjudicar. Santos sugiere que los omagua intentaron impedir ese avance durante más de medio siglo para poder controlar ellos mismos la circulación de herramientas con sus vecinos del medio Amazonas (Santos 1980: 162). La entrega de herramientas a los neófitos no era suficiente tampoco para anclarlos a la misión. Dada su poca disposición a someterse a las nuevas y rígidas normas que imponían los misioneros, su escasa inclinación a la aculturación, a abandonar sus formas propias de vida, muchos neófitos se escapaban a la selva una vez obtenida esa anhelada pieza de hierro.

Por otro lado, no en todas partes los misioneros pudieron proteger de forma efectiva a los indígenas de los excesos de encomenderos y esclavistas, lo que condujo a una pérdida de confianza en los mismos y a una mayor resistencia a la reducción. A pesar de contar con el apoyo de la Corona, los jesuitas tuvieron

que encarar la resistencia de los encomenderos. En fecha tan temprana como 1641 los encomenderos solicitaban al virrey la expulsión de la Compañía y sólo la intervención del gobernador de Mainas, Vaca de la Cadena, impidió que esta se efectuase.

Las misiones de Mainas, vulnerables a los ataques esclavistas y compuestas por indígenas interesados, sin apenas disposición hacia la aculturación, habían de ser por fuerza inestables. A esto se añadía el foco adicional de tensiones que suponía la amalgama de diversas tribus en una misma reducción, que haría implosionar algunas misiones por enfrentamientos interétnicos. Además, cuando los regalos de herramientas, que empezaban a llegar a los indígenas por otras vías (los omagua, por ejemplo, las obtenían de los ingleses y holandeses de las Guayanas o de los quijo) y las ofertas de protección, que no tenían medios para cumplir plenamente, comenzaron a dejar de ser eficientes, los misioneros recurrieron ellos mismos a la fuerza para reducir a los indios.

Esta etapa caracterizada por el empleo de métodos violentos tiene su inicio, según Santos, en 1651, con la llegada de nuevos refuerzos misioneros. En un principio, los jesuitas empezaron a efectuar correrías anuales con una escolta militar con el propósito de traer de regreso a aquellos neófitos que se habían escapado de las reducciones. Con el tiempo, las correrías se ampliaron al objetivo de incorporar nuevos indígenas a las misiones, "sacándolos del monte".

Los métodos violentos de los misioneros, como antes había ocurrido con los encomenderos, no tardaron en encontrar una respuesta similar por parte de los indígenas. Así, en 1663, una confederación de cocama, shipibo y maparina se

levantan y destruyen las misiones de Santa María del Ucayali, Purísima Concepción de Jeberos y Santa María del Huallaga.

No fue hasta 1669 que los misioneros no empezaron a recuperarse de la revuelta, consiguiendo misionar a los shipibo, jitipo y pano del Bajo Ucayali y reducirlos a todos en la misión de Santiago de la Laguna, fundada en 1670 en el Huallaga, a 15 millas de su confluencia con el Marañón. Con el tiempo, Santiago de la Laguna llegó a convertirse en la capital de la conversión de Mainas, en el "Cuartel General del Ejército Misionero", y fue la cabeza de playa desde donde se lanzó la campaña de evangelización del río Amazonas propiamente dicho.

El avance que supuso la fundación de Santiago de la Laguna vino seguida de un revés que habría de ser a partir de entonces recurrente en las misiones: en 1680 una epidemia general de viruelas, enfermedad desconocida en el Amazonas hasta la llegada de los europeos, afectó a todas las reducciones. La viruela, el sarampión y el catarro, para las que los indígenas no tenían defensa, fueron una constante de la vida misional y provocaron un verdadero genocidio. La concentración de la población indígena facilitó la difusión pandémica de estas enfermedades cuyos efectos hubieran sido menores en las condiciones de dispersión poblacional previas. A ello hay que añadir las enfermedades endémicas locales, como la malaria y la disentería, que fueron favorecidas por el privilegio que los misioneros otorgaban a las orillas de los grandes ríos como lugares de asentamiento, rodeadas de zonas bajas inundables donde proliferan los mosquitos y las aguas estancadas.

La epidemia de viruela de 1680 puso fin a una etapa de la evangelización de Mainas. El balance hasta esa fecha había sido el bautismo de 107.035 indios, según los registros jesuitas, y la fundación de 20 reducciones (**Santos 1980: 165**).

Un esfuerzo de gigantes si se tienen en cuenta las enormes distancias, las dificultades de comunicación y el escasísimo número de padres, cuatro en 1680, con que se contaba.

Esta escasez de personal misionero fue evidentemente otro de los talones de Aquiles que explican las dificultades de implantación y consolidación de las misiones de Mainas. Sin duda los jesuitas se embarcaron en una empresa que estaba más allá de sus posibilidades humanas y materiales, queriendo abarcar una extensión enorme de territorio y más grupos indígenas de los que podían controlar. Los misioneros fueron en todo momento perfectamente conscientes de que sus limitados medios hacían muy vulnerable la obra de la Compañía en Mainas pero, por otra parte, se veían presionados por la urgencia de reducir rápidamente a los indios para protegerlos de las *razzias* esclavistas que se hacían cada vez más frecuentes. Hacia 1680 la principal amenaza para la región del Alto Amazonas ya no la constituían los encomenderos de Borja y la ceja de selva, cuya energía expansiva se había agotado considerablemente, sino los esclavistas portugueses que desde el Pará se internaban Amazonas arriba con un empuje inusitado.

Fue la presión esclavista de los paraenses lo que provocó el segundo gran impulso que experimentarían las misiones a partir de 1686. Los omaguas que, situados hasta entonces en una tierra de nadie entre las zonas de ocupación española y portuguesa, habían jugado el papel de intermediarios en el tráfico de esclavos, resistiéndose a la penetración misionera, se entregaban ahora a los jesuitas buscando protección contra la onda expansiva portuguesa que alcanzaba por esas fechas su territorio. Los omagua abrían así la llave de la evangelización del Amazonas. La Compañía comisionó al bohemio Samuel Fritz para esa tarea, misionero incansable que en los siguientes años realizaría una de las más

ciclópeas epopeyas misionales de la Historia, evangelizando y reduciendo todas las poblaciones indígenas de la ribera del Amazonas (omaguas, yurimaguas, aizuaris e ibanomas) en una extensión de más de 2.000 kilómetros de oeste a este. Con su penetración oriental, los vectores de expansión español y portugués colisionaban sobre una región, el Alto Amazonas, que había jugado hasta entonces el papel de colchón entre ambos Imperios y que ahora se convertiría en el campo de batalla de sus aspiraciones de dominio.

3.3.2. La expansión de las colonias portuguesas de Pará y Maranhao.

La nueva colonia portuguesa de Maranhao, nacida de las guerras con ingleses, holandeses y franceses, era independiente administrativamente del Virreinato del Brasil, respondiendo su gobernador, con sede en Sao Luis, directamente de Lisboa y no de Salvador de Bahía. La colonia se dividió en dos unidades: el Estado de Maranhao propiamente dicho y la Capitanía General de Grao-Pará, con capital en Belem do Pará. Desde el primer momento y ya antes de la separación de España y Portugal, la colonia demostró una inusitada fuerza expansiva. La necesidad de trabajadores para las recién creadas plantaciones llevó muy pronto a la organización de razzias como las que desde tiempo atrás realizaban las *bandeiras* paulistas en el sur del Brasil.

La actitud de la Corona ante la esclavitud fue desde el principio bastante ambigua. Si durante todo el siglo XVI asistimos a la producción de legislación que procuraba evitar la esclavización de los indígenas (1540, 1550, 1556) un decreto real de 1587 admitía la esclavización de aquellos indígenas capturados en

guerras "justas", esto es, guerras de agresión emprendidas por aquellos, así como de aquellos capturados por antropófagos en guerras intertribales y comprados por los portugueses para evitar su ingesta. Amparado en esa ley, el capitán mayor Pedro de Texeira, veterano sobresaliente de la guerra contra holandeses e ingleses, organiza en 1626 las *Tropas de Resgate*, financiadas por el Erario Real, protegidas por las fuerzas públicas y legitimadas por la participación de miembros de órdenes religiosas. El objetivo oficial de estas tropas era humanitario: el rescate de prisioneros indígenas destinados a la antropofagia. En la práctica, sin embargo, se constituyeron en una tapadera que legitimaba e institucionalizaba la captura de cualquier indígena y su venta a los colonos a precios fijados por el gobernador. No es hasta 1640, con la aparición de los jesuitas en la colonia, que la Corona empezará a verse presionada a garantizar la protección real de los indios.

Del dinamismo expansivo del Estado de Maranhao es prueba palpable la expedición que organizó en 1637 el gobernador Jácome Raimundo de Noronha, bajo el mando del capitán Pedro de Texeira, con el objetivo de realizar una nueva exploración de todo el Amazonas, cuyo curso interior permanecía como *terra incógnita* desde la expedición de Ursúa. Este viaje había sido motivado por la llegada a Belem de Domingo Brieva y Andrés de Toledo, seglares que acompañaban a la expedición franciscana al Napo de 1636 y que, alentados por informes de los indígenas sobre Eldorado, se habían separado de los frailes y recorrido todo el Amazonas en su busca. Aunque en las crónicas de la expedición de Texeira no se menciona en ningún momento el mito, no hay duda de que de alguna forma Eldorado debía estar aún presente en el imaginario subconsciente de este epígono de los grandes exploradores del XVI.

Si Orellana había sido el primero en recorrer el Amazonas de Quito hasta el mar, Texeira había de ser el primero en hacerlo en sentido inverso. La expedición portuguesa, acompañada por los seglares franciscanos, remontó el río entre 1637 y 1638 y alcanzó Quito. A pesar de la unión de las dos coronas, la penetración lusa causó suspicacias entre las autoridades coloniales españolas. La Audiencia de Quito decidió notificar al gobernador de Maranhao que Texeira había sobrepasado el límite con el territorio español, lo cual hacía necesaria una nueva expedición de regreso hasta Belem que continuara, además, hasta España para informar a Felipe IV. Como representante de las autoridades españolas se comisionó al jesuita Cristobal de Acuña para acompañar a Texeira en su viaje de regreso a Belem.

El retorno tuvo lugar entre 1638 y 39 y es importante para la historia del Amazonas por dos motivos:

1. La crónica que escribe Acuña sobre el viaje es el primer intento de descripción sistemática y objetiva de las tierras y pueblos del Amazonas, y esto no es en ningún modo fortuito: Recelosas ante el impulso expansionista de los portugueses, las autoridades de Quito encargaron al jesuita la confección de una especie de "informe estratégico" de la región, que les permitiera evaluar sus posibilidades de conquista y explotación. Acuña debía consignar con claridad las distancias en leguas, las provincias, los ríos, los distintos pueblos indios, su armamento, organización social y tecnología, los recursos naturales y sus posibilidades de explotación, etc. Es en esta crónica donde se menciona a los ticuna por primera vez, como ya expusimos.

Espoleada por el acicate portugués, la exploración del gran río, abandonada durante sesenta años, resucitaba así del olvido. Las noticias de las

expediciones del XVI eran tan escasas y tan teñidas de leyenda que la expedición de Texeira tuvo la consideración entre sus coetáneos de "Nuevo Descubrimiento del Amazonas", como así figura en el título de la crónica de Acuña, publicada en 1641. En ella, el jesuíta aconsejaba a la corona española la ocupación del Amazonas, entre otras cosas por su idoneidad como ruta alternativa para el transporte de metales preciosos, evitando el peligroso Caribe, lleno de piratas. El libro, sin embargo, tuvo muy poca difusión y la Corona, como dijimos, nunca se decidió a concentrar esfuerzos en la conquista del Amazonas. Es curioso, sin embargo, que fuera un jesuíta, a cuya orden se había dejado el mismo año de la expedición, 1638, la responsabilidad del territorio amazónico el que sugiriese la conquista militar del mismo.

2. Durante el viaje de regreso, Texeira coloca un mojón en cierta parte del río y toma posesión de todas las tierras al este de ese punto para la corona de Portugal. Este acto prueba que los portugueses sí se tomaron en serio la ocupación del Amazonas y trataron de legitimarla jurídicamente. La toma de posesión fue ratificada con un documento, el *Auto de posse*, firmado por Pedro de Texeira y otros militares portugueses de la expedición en calidad de testigos, *en nome de El Rey Filippe IV nosso Senhor pela Coroa de Portugal* (Berredo 1905 [1718]: 284), cuyo original no se conserva. Un año después de esta toma, Portugal se separaba de España y el *Auto de Posse* se convertía en la piedra angular sobre la que se había de fundamentar jurídicamente la posterior ocupación portuguesa del Amazonas, pero también en un motivo permanente de polémica debido a la imprecisión toponímica del documento, que dejaba abierta la posibilidad a la especulación y a la manipulación sobre el lugar en el que había sido colocado el mojón.

El documento, cuyo original no se conserva, situaba el escenario de la toma *da frente das bocaynas do Rio do Ouro* (Berredo 1905 [1718]: 283), pero el problema radicaba en identificar con exactitud a qué río se había referido Texeira. En una época en que la descripción geográfica y toponímica del territorio estaba aún en sus inicios, la escueta reseña del *Auto de Posse* era poco más o menos que una invitación a colocar el mojón allá donde los intereses imperiales lo dictasen. Así, los portugueses identificaron el Río de Oro con el Aguarico, un afluente del Napo, queriendo adelantar su imperio casi hasta las puertas de Quito (Berredo 1905 [1718]; Sampaio 1774 [1985]) mientras los españoles, discrepando de las razones portuguesas, lo situaban sobre el curso principal del Amazonas, en algún lugar entre el Japurá y la boca del Río Negro (Fritz en Maroni 1734 [1988])³¹.

³¹ La pretensión portuguesa se basaba en la propia crónica de Cristóbal de Acuña, en donde el jesuita menciona el citado río, *llamado Aguarico, por otro nombre Río del Oro* (Acuña 1891[1641]: 101). Extrañamente, sin embargo, Acuña nada dice acerca de la colocación del mojón y la toma de posesión. Es posible que el jesuita, que representaba los intereses de la corona española en el Amazonas, silenciase premeditadamente el hecho, sabedor de que el *Auto* no tenía valor en tanto no fuese refrendado por el rey. Es también posible, sin embargo, que la dicha toma de posesión nunca se efectuase, y el documento hubiera sido redactado *a posteriori* por los portugueses para justificar jurídicamente sus planes de ocupación de toda la Amazonía. Al no existir otra versión del viaje de Texeira más que la redactada por Acuña y al no conservarse el original de dicho documento, las únicas pruebas con las que contamos para asegurar su veracidad son los testimonios del gobernador del Estado de Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo, quien incluye una copia del mismo en sus *Annaes Históricas do Estado do Maranhão* (1718) y del científico francés La Condamine, quien asegura haber consultado otra copia en los Archivos del Pará (La Condamine 1993 [1745]: 83). Desde el primer momento las pretensiones portuguesas, fueron contestadas como especulativas. A este respecto dice el padre Fritz en su diario: [...] *y como no hay ninguno que se acuerde puntualmente del sitio en donde habían puesto dicho padrón, pretenden ahora que haya sido más arriba de la provincia de Omaguas.* (Fritz, en Maroni 1988 [1734]: 69). Tiempo más tarde, La Condamine, desde una postura neutral (*No me meto en la Questión de derecho, ny me toca a mi. En Quanto al hecho [...]*) utiliza el mismo relato de Acuña para argumentar que el padrón se erigió en la aldea de Paraguarí, algunas leguas arriba de la boca del Río de Tefe (La Condamine 1993 [1745]: 83). Los argumentos de La Condamine serían virulentamente atacados por el oidor Ribeiro de Sampaio, oficial del Estado de Maranhão, quien en su apología de la tesis portuguesa echaría mano de todos los recursos racionales y críticos posibles para desmontar los del francés (Sampaio 1985 [1774]: 49-53). La crítica moderna ha demostrado imposible, sin embargo, la identificación del tal Río de Oro con el Aguarico. En la introducción a la edición inglesa del Diario de Samuel Fritz, George Edmunson, al igual que lo hiciera La Condamine, utiliza la crónica de Acuña para refutar, con argumentos definitivos, la tesis portuguesa y demostrar su manipulación. Citaremos aquí solamente tres: a) los capitanes Pedro da Costa y Pedro Bayán, que aparecen como firmantes del documento, jamás pasaron por el Aguarico, sino que permanecieron once meses fondeados con la flota portuguesa en el Napo, veinte leguas al sur de dicho río, esperando a que Texeira volviera de Quito. b) La fecha del *Auto de Posse*, 16 de agosto de 1639, hace muy poco verosímil la tesis del Aguarico. La expedición salió de Quito el 10 de febrero y llegó a Belém el 12 de diciembre, debiendo encontrarse por agosto a mitad de camino entre ambos puntos. c) La autoridad de Acuña, de nuevo, nos señala que hubo dos ríos conocidos

Como ya indicamos más arriba, el principal interés de la expansión portuguesa no era el control sobre los territorios sino la necesidad de asegurarse el abastecimiento de mano de obra indígena, muy vulnerable a la mortandad ante las enfermedades y los trabajos forzados. El mismo padre Antonio Vyera, con cuya llegada a Maranhao en 1640 hacía su aparición en escena la Compañía de Jesús, fue consciente desde el principio de la cuasi-total dependencia de la región respecto del trabajo indígena³². Algunos historiadores (Boxer 1969; Furneaux 1970) han querido atribuir esta dependencia a la pobreza diferencial de los colonos de Maranhao respecto a los del Brasil, y su falta de recursos para importar esclavos negros. Como señala Pacheco de Oliveira (Pacheco 1988: 9), ese argumento es falaz. Cuando la escasez de indígenas se hizo acuciante en Maranhao, los colonos recurrieron sin ningún problema a la importación de africanos. En estos primeros momentos, sin embargo, el bajo costo del indígena, al que se tiene *in situ*, en relación con el esclavo negro, hacía económicamente más ventajosa la utilización extensa de las poblaciones indígenas aunque eso resultase en una rápida despoblación de ciertas áreas por la alta mortalidad y las fugas. Si por aquel entonces los colonos de Brasil, a diferencia de los del Pará, importaban masivamente esclavos negros no era más que porque su asentamiento más temprano en aquella costa ya había provocado el agotamiento de la mina local de esclavos indios. En el Brasil, además, la actividad de los jesuitas había sido importante, y ante el peligro de exterminio total de la población indígena la Compañía había conseguido reducir hacia 1600 a todos los que todavía no habían sido esclavizados.

como "Ríos de Oro" y que de ser alguno el protagonista del *Auto de Posse* este debió de ser sin duda el segundo, que Acuña sitúa como afluente del Japurá y que situaría el lugar de *Auto de Posse* en donde argumentaba La Condamine (Acuña en Maroni, 1988 [1734] : 74).

³² A ese respecto diría el jesuita : *Cativar indios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele estado* (en Pacheco 1988: 9)

Puestos en guardia por el ejemplo del Brasil, los colonos de Maranhao consideraron desde el primer día a los jesuitas como unos competidores más por el control del recurso indígena, que se sumaban a los españoles de la ceja de selva, a los ingleses y holandeses que bajaban por el Río Negro, y a los paulistas que subían desde el sur, y a los que no había que conceder ninguna tregua. La Corona, presionada por la realidad económica, tuvo que admitir una mayor flexibilidad de la que le permitía la bula papal de 1537, que reconocía y proclamaba el derecho natural de los indios a la libertad, y su legislación osciló como un péndulo entre el favorecimiento a los colonos o a los jesuitas.

También estos últimos se vieron forzados por las circunstancias hostiles a ser más flexibles en Maranhao de lo que lo estaban siendo en otros lugares. En 1640, el general de los jesuitas, Antonio Vyera, proponía a los colonos de Sao Luis la transferencia de los esclavos capturados ilegalmente- y sólo aquellos- a reducciones donde serían bien tratados a cambio de que trabajaran seis meses al año en las plantaciones. En Belem, las provisiones reales que Vyera traía consigo para reducir indios fueron completamente ignoradas y el jesuita fue obligado a presenciar el esclavizamiento de la nación Poquiz sin poder impedirlo. De regreso en Sao Luis, Vyera comprueba con pesar que los colonos habían vuelto a las costumbres esclavistas en su ausencia, lo que le lleva a escribir al rey: *O Maranhao e o Pará [...] é uma terra onde Vossa Magestade é nomeado, mas nao obedecido* (Vyera en Pacheco 1988: 12).

Ante la resistencia, Vyera decidiría regresar a Portugal para recabar el apoyo de la Corona. Conseguido este, el jesuita desembarcaba de vuelta en Belem en 1655, acompañado por un nuevo gobernador general, Vidal, y el respaldo legislativo de dos decretos firmados en 1652, el primero prohibiendo la formación de nuevos rescates y la puesta en libertad de los indígenas ilegalmente

capturados y el segundo otorgando a la Compañía de Jesús la administración general de todos los indios del territorio. Con ello, el rey de Portugal concedía a los jesuitas de Maranhao un estatus de monopolio similar al de sus hermanos de Paraguay y Mainas. Pero al igual que en Mainas no había sido posible repetir exactamente el modelo paraguayo, las circunstancias de Maranhao limitaron aún mucho más la implantación del proyecto jesuítico.

Por un lado, el tribunal especial creado por Vidal para decidir la suerte de los esclavos capturados ilegalmente fue convertido en una farsa por los colonos, quienes coaccionaron a los indígenas y sobornaron al intérprete para que testificaran que habían sido cogidos prisioneros o rescatados en guerras justas. Por otro, la necesidad de proteger a los indios de las activísimas *tropas de resgate* condujo a los jesuitas a una estrategia de reducción parecida aunque no igual a la empleada por los españoles en Mainas desde 1651: los misioneros se pusieron al frente de dichas *tropas* para sacar a los indios de sus territorios y asentarlos en Aldeas (nombre que tomaron las reducciones en Pará) cercanas a los centros coloniales costeros. Con ello se daba inicio a los procesos de traslocación indígena que modificaron la composición étnica del territorio hasta el final de la Era del Caucho. A diferencia de sus hermanos de Mainas, los jesuitas de Maranhao tuvieron que conceder que estos indígenas fueran, además, obligados a trabajar para los colonos durante seis meses al año. Estos largos periodos de servidumbre no sólo obstaculizaron la labor de evangelización de los jesuitas sino que los presentaron ante los indígenas como instrumentos de su opresión. Como resultado, la influencia de los jesuitas sobre sus convertidos nunca alcanzó la que habían conseguido en otras regiones del continente.

Durante aquellos años, los jesuitas misionaron la mayor parte del Bajo Amazonas y sus grandes afluentes. Los colonos, entre tanto, no satisfechos siquiera con la solución de compromiso, presionaban en Lisboa contra la Compañía. En 1661 una revuelta de esclavistas saqueó el Colegio Jesuita en Belem y consiguió la expulsión de todos los jesuitas de Pará y Maranhao en medio de grandes brutalidades. La Compañía sería restaurada el año siguiente pero lo sucedido condujo a que la Corona se replantease su política con respecto a la esclavitud y a los jesuitas. En 1663 un decreto real apartaba a los jesuitas de la autoridad temporal de las Aldeas, pronunciaba el fin de su monopolio espiritual en Maranhao, dando entrada a otras órdenes, y prohibía específicamente a Vyera residir en Maranhao o Pará.

Las nuevas leyes fueron en grave detrimento de la protección de los indios. Los horrores de la caza de esclavos regresaron y en muchas Aldeas el número de indígenas se redujo drásticamente por las enfermedades, maltrato o desertión ante la mirada de frailes en connivencia con la esclavitud. El padre Bettendorff afirmaba por aquellas fechas que *os que tem hoje 100 escravos dentro de poucos dias nao chegam a ter 6* (en Pacheco 1988: 11). En 1679, el péndulo volvía a inclinarse momentáneamente del lado jesuita, cuando, ante la denuncia de esta situación por parte del obispo de Maranhao, el rey dicta nuevas leyes prohibiendo la esclavitud de los indios, restringiendo el periodo de trabajo obligatorio a dos meses y restaurando la supremacía temporal y espiritual de los jesuitas en las Aldeas. Su triunfo fue muy corto porque un nuevo levantamiento popular volvía a expulsar a los jesuitas de Maranhao en 1684 y, aunque la orden fue restaurada en 1687, jamás recuperaron su monopolio y las Aldeas del Amazonas quedaron definitivamente divididas entre diferentes órdenes.

En respuesta a las limitaciones impuestas por la nueva situación, los jesuitas cambiaron su estrategia evangelizadora, abandonando los "descendimientos" de indios, cuyo objetivo había sido controlar a las *tropas de resgate*, y pasando a fijar al indígena en sus propios territorios del interior a través de la fundación de misiones religiosas. Paralelamente a eso favorecieron la constitución de una Compañía de Comercio cuyo cometido sería la importación de 500 esclavos negros al año para reducir la necesidad de las *tropas de resgate*. En la toma de esta decisión influyó sin duda negativamente el apartamiento de Vyera de Maranhao, quien siempre se había opuesto vehementemente a cualquier tipo de esclavitud, y el hecho hace ver al mismo tiempo que tampoco la Compañía de Jesús estaba exenta de las contradicciones ideológicas con las que se conducían el resto de las órdenes o las católicas monarquías de la época.

Impulsado por los jesuitas y por la creciente necesidad de trabajadores, el comercio de esclavos transatlántico incorporaba a la historia del Amazonas un nuevo grupo humano, un nuevo actor para su drama, que se sumará al de los colonos blancos y los nativos indígenas. La llegada de esclavos negros no frenó, sin embargo, las penetraciones esclavistas hacia el interior. El objetivo siguiente de las *tropas de resgate* apuntaba a la región del Alto Amazonas, el *Solimoes*, como ya empezaba a ser conocido por los portugueses, dominada por omaguas y yurimaguas y aún prácticamente virgen a la penetración europea, región que era necesario controlar para cerrar el paso a la expansión española. A los objetivos estratégico y esclavista se añadía paulatinamente un nuevo interés, surgido de la toma de conciencia de los portugueses de otras potencialidades económicas de la región.

Sendos informes de 1684 y 1686, enviados a la corte portuguesa, recomendaban la extracción de las denominadas *drogas do sertao* (clavo, canela,

vainilla, cacao, pimienta, etc.), como una empresa de beneficios más inmediatos y seguros que la hasta entonces infructuosa búsqueda de oro. El mito de Eldorado caía definitivamente derribado por la racionalidad mercantilista que se imponía. Para llevar a cabo su explotación extractiva la Corona reformaba las atribuciones de las *tropas de resgate*, que pasaban ahora a convertirse en capataces de la empresa extractiva estatal, con la misión de recolectar dichas *drogas*, con el trabajo de los indígenas por ellas capturados.

Si ya en 1649, 1663 y 1673-74 *bandeiras* portuguesas habían llegado hasta el Aguarico y la Provincia de Mainas, a partir de la década de 1680 las *tropas de resgate*, en busca de especias y esclavos, lanzarían una ofensiva contra el Alto Amazonas que conduciría a los omaguas a pedir la protección de los jesuitas de Mainas. Españoles y portugueses llegaban, así, por las mismas fechas a la región, colisionando. En las décadas siguientes iba a reproducirse en el Alto Amazonas el conflicto de intereses que ya había tenido lugar anteriormente en los territorios colonizados de sus extremos: jesuitas protectores de indios contra civiles que pretendían esclavizarlos, aunque con una diferencia sustancial.

La diferencia era que bajo este enfrentamiento ya conocido se escondía otro nuevo, trascendental para la historia posterior de todo el Amazonas y de los ticuna en particular: el de dos Estados imperiales que avanzaban, con las fuerzas en ese momento disponibles, en direcciones opuestas. Si los portugueses no habían tenido escrúpulos con los asentamientos jesuíticos del Pará, protegidos por su rey, menos iban a tener en acabar con unas misiones respaldadas por un monarca extranjero y enemigo. El *Auto de Posse* les legitimaba y, por si cupiera aún alguna duda de que la expansión lusa por el Alto Amazonas obedecía a toda una estrategia premeditada dirigida desde Lisboa, añadiremos que los portugueses se cuidaron muy bien de impedir que los jesuitas de Pará se

asentaran en el Alto Amazonas, donde hubieran podido aliarse con sus hermanos de Mainas. Un decreto real de 1694 distribuía y dividía rígidamente los territorios de actuación de las órdenes religiosas en el Amazonas, relegando a los jesuitas al Madeira mientras el Río Negro era confiado a la Orden del Carmen, tolerante con la esclavitud. Religiosos carmelitas acompañarían a las *tropas* portuguesas en su guerra de agresión contra las misiones de Fritz.

3.3.3. El Alto Amazonas hasta 1686. Consecuencias del asentamiento europeo en los extremos de la Cuenca. La participación indígena en el tráfico de herramientas y esclavos con Occidente.

Aunque la presencia de los imperios mercantilistas coloniales aún no se había hecho efectiva en la zona omagua-ticuna propiamente dicha, la consolidación de su asentamiento sobre las zonas andinas y su incipiente expansión por el Alto Amazonas implicaría para nuestros sujetos de estudio el cambio hacia una nueva situación histórica caracterizada por un contacto con Occidente que, aunque indirecto, acarrearía consigo cambios sobre el *status quo* de consecuencias transformadoras.

El más evidente fue el de la aparición de herramientas de hierro occidentales en las redes de intercambio indígena. De acuerdo con Santos, *dado que las herramientas reducían considerablemente el tiempo necesario para las actividades agrícolas (talado y desbroce del monte), los indígenas amazónicos*

pasaron a ser dependientes de las mismas para su reproducción social (Santos 1980: 15).

Las consecuencias que a nivel de la organización social y cultural de los pueblos amazónicos tuvo este cambio tecnológico fundamental están fuera de nuestro análisis en este momento; baste con señalar que hubo de haberlas y que, en ese sentido, el proceso de cambio social de los ticuna probablemente había comenzado incluso antes de su contacto directo con los colonizadores occidentales. Sus economías y, por ende, sus sociedades, se hacían desde ese momento dependientes de y extravertidas hacia Occidente por el gran desequilibrio tecnológico entre ambos y por ello, muy vulnerables a situaciones de dominación.

Desde un punto de vista histórico-político, sin embargo, el control del comercio de las herramientas occidentales por las etnias ribereñas de los omagua y yurimagua acrecentó en un primer momento su poder e intensificó los conflictos interétnicos en la zona. En lo que respecta a los omagua, la evolución de este comercio parece haber seguido una serie de fases consecutivas:

1. En un principio el intercambio se efectuaba fundamentalmente por intermediación de los comerciantes quijo que, asentados en la ceja de selva cercana a Quito, intercambiaban herramientas con los omagua-yeté a cambio de productos amazónicos.

2. Posteriormente, bajando por el Napo como guías y bogas de las expediciones jesuitas que comenzaban a apuntar su expansión hacia el Marañón desde 1638 en que la orden llega a Borja, los quijo llegaron a comerciar directamente con los omagua del Amazonas, intercambiando herramientas y oro

por sal que los omagua obtenían del Huallaga y curare que provenía de los ticuna y peba.

3. Sin embargo, a medida que la ceja de selva comenzó a poblarse de asentamientos españoles, los omagua comenzaron a prescindir de la intermediación de los quijo y a comerciar directamente con los blancos. Esto implicó un importante salto cualitativo en la dinámica del intercambio: los omaguas tuvieron que adaptar su estrategia comercial a las necesidades del mercado occidental si querían obtener de él sus tan ansiadas manufacturas. Y la mercancía más demandada por los colonos occidentales era, sin duda, mano de obra servil para sus recién instaladas haciendas. Enganchados, pues, en una dinámica de intercambio directo con los primeros asentamientos colonos de la ceja de selva, los omagua probablemente intensificaron sus tradicionales expediciones esclavistas sobre los pueblos vecinos (pebas, yaguas, caumaris, cabachis y ticunas). Según Santos, el principal centro de comercialización y distribución de estos esclavos era el pueblo de Lamas (Santos 1980: 15)³³.

³³ El autor no precisa fechas para el inicio de esta dependencia de las herramientas de hierro y de la intensificación del tráfico de esclavos, pero parece que su extensión fue lenta y que la situación de la que nos habla Santos no debió alcanzarse hasta muy avanzado el siglo XVII. Así, el padre Acuña escribía en 1641 respecto a las herramientas que usaban los indios de la ribera del Amazonas: *Las herramientas que usan [...] son hachas, y azuelas, no fraguadas por buenos oficiales en las herrerías de Vizcaya, sino forjadas en las fraguas de sus entendimientos, teniendo por maestra, como en otras cosas, a la necesidad. Esta les enseñó a cortar el casco más fuerte de la tortuga[...] que curada al humo, y sacándola el filo en una piedra, la fijan en su hástil, y con ella como con una buena hacha, aunque no con tanta presteza cortan lo que se les antoja.[...] En algunas naciones son estas hachas de piedra, que labrada a poder de brazos, la delgazan de suerte, que con menos recelos de quebrarse y en más breve que con las otras de tortuga, cortan cualquier arbol (Acuña 1891 [1641]: 85). La expedición de Texeira representó, de hecho, el primer contacto comercial directo entre los occidentales y los omagua, como así lo demuestra el siguiente pasaje en el que se prueba también cómo hacia 1639 estos indígenas aún no se habían enganchado en el tráfico esclavista: *Comprávanseles paños, texidos y labrados[...] pero en nombrádoles esclavos, y apretándoles a que los vendiesen [...] aquí era el descompadrar, aquí el entristecerse, aquí las trazas de encubrirlos, y aquí el procurarse zafar de nuestras manos; muestras ciertas de que más los estiman a solos ellos, y más sienten el venderlos que deshazerse de todo lo demás que poseen (Acuña 1891[1641]: 120).**

Por su lado, los yurimagua, vecinos ribereños orientales de los omagua, apartados del flujo de herramientas españolas desde los Andes por el control omagua, establecieron su propia red de intercambios con ingleses y holandeses, que empezaban a penetrar por las Guyanas, y tal vez con los portugueses, que desde 1616 se instalaban en la costa. Los yurimagua obtenían cautivos de las etnias interfluviales, a veces por la fuerza y otras intercambiándolos por cuentas hechas de caracolas, al parecer más apreciadas por los indígenas de tierra firme que las cuentas de vidrio europeas³⁴. Dichos cautivos eran después llevados río arriba por el Negro hasta el territorio de los guaranacua, lugar hasta donde llegaban los ingleses por los pajonales y el río Orinoco. Como hace notar Fernando Santos, la extensión de estas redes comerciales es enorme y *sigue siendo impresionante aún hoy en día cuando se cuenta con modernos medios de transporte* (Santos 1980: 16).

No poseemos datos exactos sobre la magnitud que habría alcanzado este fenómeno de "autoexportación esclavista" indígena, fenómeno paralelo por otra parte al que por aquel entonces se estaba desarrollando entre las sociedades costeras africanas, pero es evidente que sus efectos vinieron a conmocionar el mundo amazónico precolombino: se debió de producir una intensificación considerable de los conflictos interétnicos y una desintegración de las relaciones de intercambio normales. La dependencia indígena de manufacturas provenientes de la recién aparecida tecnología y la fuerte demanda occidental de mano de obra servil pusieron en marcha un mecanismo de autodestrucción de las propias sociedades amazónicas. Los pueblos de la Alta Amazonia, tanto los fluviales como los interfluviales, lanzándose a la intensificación del comercio de esclavos

³⁴ Esto nos lleva a pensar que las etnias interfluviales, lejos de ser exclusivamente víctimas del comercio esclavista, participaron activamente en él. No eran, pues, las poderosas etnias fluviales las únicas que organizaban expediciones para capturar esclavos; en todo caso, monopolizaban su distribución pero el deseo de obtener las preciadas y ya imprescindibles herramientas de hierro debió de conducir a un buen número de etnias, entre las cuales muy bien pudieron encontrarse los ticuna, a recurrir a o intensificar esta práctica.

para aumentar sus bases materiales de dominio o de autosuficiencia, no hicieron sino desangrar sus sociedades, disminuir su potencial demográfico y, de esa manera, facilitar el camino a la ocupación directa del territorio y de ese mismo tráfico de esclavos por los españoles y los portugueses.

Ninguno de los pueblos de la Alta Amazonia fue capaz de darse cuenta que el *status quo* económico-político, la *situación histórica*, en palabras de Pacheco de Oliveira, que se crea en la segunda mitad del siglo XVII era tan sólo una fase transitoria hacia el dominio efectivo de la región por los occidentales. Este no iba a hacerse esperar demasiado. La sed inagotable de mano de obra de las haciendas españolas de la ceja de selva y las portuguesas del Pará, la separación de Portugal en 1640 de la monarquía de los Austrias y la lucha de ambas potencias por el dominio del Amazonas, el celo y el ímpetu evangelizador de los misioneros de la Compañía de Jesús, todo ello coadyuvó al nacimiento de una situación distinta en el devenir histórico de la región.

Una nueva correlación de fuerzas estaba a punto de establecerse en la zona, con profundas y trágicas consecuencias para las sociedades indígenas. Exhaustas las minas de recursos humanos de las que los occidentales se surtían a través de omaguas y yurimaguas, portugueses y españoles pasarían directamente a la acción convirtiendo a sus antiguos socios traficantes en las nuevas víctimas de su continua demanda de esclavos. Había comenzado el contacto directo con Occidente. Después vendría la ocupación efectiva del territorio. Si la segunda mitad del siglo XVII había visto nacer la dependencia tecno-económica de las poblaciones amazónicas respecto de la tecnología occidental, a partir de finales de ese siglo, en un proceso de aceleración creciente que no ha cesado hasta nuestros días, vamos a asistir a su sujeción progresiva a la civilización europea en

todos los demás niveles de la organización social: político, religioso, etc, así como al etnocidio y desaparición de muchas de ellas.

El hecho de que yaguas y ticunas hayan sido los únicos pueblos en sobrevivir como grupo hasta nuestros días de entre todos los que poblaban su área actual de asentamiento a la llegada de los europeos³⁵ es un puro fruto de la aleatoriedad histórica. La explicación pasa, por tanto, por el conocimiento de los acontecimientos que se sucedieron a partir de la irrupción de españoles y portugueses en su territorio y la nueva situación histórica que esto supuso: cómo los ticuna pasaron de ser periferia del sistema ecológico-económico de las sociedades amazónicas precolombinas a periferia étnico-cultural-económica de la civilización católico-mercantilista de españoles y portugueses.

³⁵ Mariaté, yumana, passé, peba, cauhachi, omagua, yurimagua.

3.4. La obra misional del padre Fritz y el conflicto bélico hispano-portugués en el Alto Amazonas: El fin de los omagua (1686-1714).

En 1686 el jesuita bohemio Samuel Fritz llegaba al cacicazgo de los omagua invitado por sus propios jefes, que no encontraron otra alternativa contra las incursiones portuguesas que someterse al protectorado de la Compañía de Jesús. Fritz había de acometer en solitario la que quizás haya sido la más prometeica tarea evangelizadora de la Historia, misionando un extensísimo territorio a ambas orillas del Amazonas. Desde esa fecha hasta el día de su muerte en 1724 su actividad misionera proseguiría infatigable a pesar de la inmensidad de su tarea y la infinidad de obstáculos que se interpusieron en su camino.

Habían conocido los omagua la predicación fugaz de dos misioneros antes que Fritz, los padres Ferrer y Cujía, que no llegaron a hacer conversos. Esto demuestra la poca inclinación de los omagua por las doctrinas cristianas y la vida de misión, sólo aceptada como mal menor a la esclavización portuguesa. Interesados entonces los indígenas en rendirse a Cristo antes que a las *tropas de rescate*, el éxito inicial de Fritz fue meteórico. En 1686 fundaba la misión de San Joaquín de los Omaguas, en una aldea en la margen izquierda del río, en el actual Trapecio Amazónico Colombiano, donde construye una iglesia. Con el tiempo San Joaquín habría de convertirse en la segunda misión más importante de Mainas, después de Santiago de la Laguna. En los siguientes dos años visita todas las aldeas omagua enseñando, convirtiendo y bautizando. La concentración de estas tribus ribereñas en grandes poblaciones posibilitó una tarea que, de otro

modo, hubiera sido imposible para un hombre solo. Los indios del Amazonas, a diferencia de los de los afluentes o de tierra firme, no necesitaban ser reducidos, no había que "sacarlos del monte". Fritz, a quien en esta primera etapa no acompañaba nadie, ni siquiera soldados, se limitó a predicar y levantar iglesias en las mismas aldeas donde los nativos habían habitado siempre.

En 1688, a invitación de sus jefes, Fritz arriba al cacicazgo yurimagua, el famoso Machifalo de las crónicas del XVI, vecino oriental de los omagua, para predicar y fundar entre ellos la estación misional de Nuestra Señora de las Niebes de Yurimaguas. También visitó a las otras dos tribus ribereñas contiguas, los aizuares y los ibanomas, entre los que encuentra un éxito similar. De esa manera, Fritz había adelantado el territorio misional de Mainas en tres años hasta cerca de las bocas del Río Negro. El éxito no era todo suyo, por supuesto, sino del miedo de los indígenas a los portugueses. Se encontraba ahora el jesuita con una monstruosa parroquia que atender, que se extendía a lo largo de más de 1.500 kilómetros de río. Sólo la urgencia de proteger a los indios frente a los portugueses puede explicar esta irracional evangelización "extensiva" del padre Fritz.

La reacción de los paraenses no se haría esperar. En 1689, Fritz cae enfermo en una aldea yurimagua y, viéndose morir, decide bajar río abajo hasta algún asentamiento portugués. Tras un duro viaje, arriba a la primera estación misionera portuguesa en el Amazonas, la de los mercedarios de la desembocadura del Urubú, más al este del Río Negro y desde ahí es conducido a Belem. En esa ciudad, tras restablecerse, denuncia ante las autoridades la acción predatoria de las incursiones portuguesas. El gobernador de Maranhao decide retenerle prisionero en el Colegio Jesuita de Belem hasta que la Corte en Lisboa se manifieste. La respuesta será tajante: en 1690 el Consejo Ultramarino afirma la

legítima aspiración de Portugal al Amazonas basándose en el *Auto de Posse* de Texeira y determina que los nativos del *Solimoes* sean predicados por misioneros lusos. En 1691 Fritz era escoltado hasta las misiones omagua advertido de que debería retirarse inmediatamente.

Fritz desoyó las advertencias y, tras una estancia de un año en las misiones, el Superior Jesuíta de Santiago de la Laguna resolvió enviarle a Lima para informar al virrey de las agresiones portuguesas y solicitar ayuda militar. Se daba un paso más hacia el conflicto. En 1693, cumpliendo con su amenaza, las *tropas de resgate*, acompañadas por el superior de los carmelitas, fueron enviadas desde Belem a tomar posesión de las misiones jesuitas del *Solimoes* pero, diezmados por una epidemia, tuvieron que regresar (Pacheco 1988: 15). La orden del Carmen, dócil a los objetivos de las *tropas de resgate*, sería utilizada desde ese momento por los portugueses como un instrumento legitimador más de su ocupación, en este caso de signo religioso.

Fritz regresa a San Joaquín ese mismo año de 1693 con promesas del virrey pero sin soldados, lo que le hace plantearse por primera vez la posibilidad de trasladar contingentes indígenas a otros asentamientos más seguros río arriba, posibilidad que no se concreta todavía. Entre tanto, funda en 1694 dos nuevas misiones, Nuestra Señora de Guadalupe y San Pablo, las actuales Fonte Boa y Sao Paulo de Olivença en el Brasil. En 1695 otra tropa portuguesa llega a los yurimaguas y captura esclavos. Fritz descende a Nuestra Señora de las Niebes, donde se entrevista con caciques yurimaguas, aizuares e ibanomas sobre la posibilidad de trasladarlos hacia el oeste.

La misión del Padre Fritz empezaba a hacer aguas, y no sólo por el frente luso. La adhesión de los indígenas a la misión obedecía, como hemos indicado

reiteradamente, a intereses principalmente estratégicos: conservar su autonomía frente a los portugueses y obtener herramientas de hierro, y no a una sincera predisposición hacia la religión cristiana. De hecho, diez años de predicación apenas habían conseguido inculcar la más mínima instrucción cristiana en los indios, que mantenían cuasi intactas sus prácticas culturales. La evangelización extensiva de Fritz volvía impracticable la aculturación de los nativos, siendo San Joaquín, donde el jesuita residió por periodos largos, el único lugar donde la predicación había obtenido algunos resultados. Por ello, cuando los repetidos ataques portugueses pusieron en duda la capacidad efectiva de los jesuitas para salvaguardar la integridad de los indígenas, algunos de sus líderes, como había ocurrido antes en otras zonas de Maynas, optaron por sacudirse la tutela de Fritz. Si hasta ese momento los nativos habían sido protagonistas pasivos de los procesos históricos que se desarrollaban en el Alto Amazonas, varios intentos de reacción los convertían en una fuerza más, independiente, del conflicto.

Así, en 1697, el cacique principal de los omaguas, Payoreva, se subleva contra Fritz y enciende una rebelión por varias aldeas. Un giro se produce entonces en la estrategia jesuita en el Alto Amazonas, que hasta entonces había sido pacífica. Fritz obtiene al fin el respaldo militar y, con la ayuda de soldados españoles e indios ya asimilados provenientes de Borja, no sólo restaura el orden en San Joaquín (**Fritz, en Maroni 1988 [1738] : 341**) sino que decide aprovechar la presencia coyuntural de los soldados para realizar ese mismo año incursiones "reductoras" sobre las tribus de tierra firme, lo que hasta entonces había sido imposible. Esta decisión provocaría la entrada de los ticunas en el proceso de cambio social iniciado en el Amazonas. Fritz entraría *con algunos soldados e indios amigos a tierra de los Pevas, Caumaris y Ticunas* (**Fritz en Maroni 1988 [1738] : 341**) consiguiendo traer a algunos de los primeros a San Joaquín y a varios contingentes ticuna a San Pablo.

Las autoridades no contaban, sin embargo, con recursos o voluntad suficiente para mantener un contingente de tropas permanente en las misiones y, terminada su misión, los soldados volvieron a Borja. La política de "descendimientos" se mostró pronto muy inestable. Empujados a las misiones omagua sólo por el miedo a los soldados³⁶ y por su sed de herramientas, los indios de tierra firme volvían a sus asentamientos en cuanto tenían oportunidad. La mentalidad etnocentrista del europeo Fritz fue incapaz de comprender que los indios no desearan cambiar sus patrones culturales voluntariamente y achacaba su renuencia a su naturaleza salvaje³⁷. Por otro lado, la convivencia de distintas etnias en un mismo poblado instituida por los "descendimientos" era fuente constante de conflictos a falta de la permanente autoridad mediadora de un misionero³⁸.

La resistencia de los indígenas no hacía sino aumentar la vulnerabilidad que ya sufrían las misiones por parte del frente luso. Ese mismo año de 1697, una nueva expedición paraense formada por seis soldados y dos religiosos carmelitas sube el río con la intención de *tomar posesión de aquellos pueblos* (Fritz, *op. cit.*: 342) y establecer un fuerte que asegurara el dominio de la región. Fritz, sólo y sin escolta militar, se entrevista con ellos en la misión de San Ignacio de Ayzuaris, defiende el derecho de la corona de Castilla a aquellas tierras, y

³⁶ Los Caumaris, antes enemigos, espantados por el estruendo de las escopetas, prometieron de ser de allí en adelante nuestros amigos (Fritz en Maroni 1988 [1738]: 341)

³⁷ Parece tienen muy mal natural, pues he usado con ellos de todos los medios posibles para reducirlos con cariños, dádivas, y ahora con el rigor de los españoles; pero nada ha aprovechado, cuando las mismas fieras más presto se amansan. En sus retiros se matan y consumen por la herramienta que recibieron de mí o llevaron de los omagua (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 341-42). La misma oposición mostraron los ticunas, que se habían dado por amigos a la tropa española y daban muestras de no querer perseverar en la amistad (Fritz, en Maroni 1988 [1738] : 342) desde el mismo año de 1697.

³⁸ Fritz relata como ese año de 1697, los ticuna habían matado a un indio pano en una refriega y a la hija de un cacique omagua, porque su padre había dado noticia de ellos y de sus tierras a los españoles (Fritz, en Maroni 1988[1738]: 342)

consigue que los portugueses se retiren al Pará en tanto las dos coronas no diriman el problema de los límites (Fritz, en Maroni 1988 [1738]: 343).

Aquello le dio algún tiempo al jesuita para intentar reorganizar la defensa de su obra misional: En 1698 recibe los refuerzos de otros dos padres a quienes deja al cuidado de San Joaquín, mientras él se hace cargo de Santiago de la Laguna en ausencia del superior. Pero las fuerzas de resistencia eran muchas: En 1699 consigue sofocar, con su sola autoridad y sin ayuda militar, una nueva rebelión de los omaguas, que habían expulsado a los misioneros de San Joaquín, pero su presencia ya no basta para detener una nueva incursión portuguesa en 1700, fecha que marcó el inicio del repliegue de las misiones jesuítas del Alto Amazonas. Una parte de los yurimaguas y aizuares se decide a seguir a Fritz río arriba. La misión de Santa María de las Niebes sería abandonada y reestablecida en la desembocadura del Napo ese mismo año (Fritz, op. cit.:346).

En 1701 los indígenas encontraban un medio de canalizar su oposición a la ocupación europea en la figura del cacique omagua Payoreva, que se subleva de nuevo con ayuda de caumares, pevas y ticunas lo que provoca la intervención militar inmediata desde Borja. Sofocada la rebelión y capturado Payoreva, el cacique logra escapar de la prisión de Borja en 1702 y soliviantar de nuevo a algunos omaguas. Mientras, la región de los aizuares e ibanomas estaba ya completamente a merced de los portugueses y los carmelitas establecían misiones en la zona, legitimando la esclavización de los indígenas. Un intento de Fritz por reivindicar la provincia como perteneciente a la corona de Castilla fue respondido con una agresión directa de las *tropas de rescate* al mando del corista fray Antonio Andrade. En otro orden de cosas, ese mismo año conseguía Fritz, sin embargo, reducir a los ticunas del río Yahuaeté (Fritz op. cit.: 352)

Los años que van de 1704 a 1707 son poco conocidos porque no se conserva el diario de Fritz sobre este periodo. Además, Fritz fue nombrado Superior de Mainas en 1704 y marchó a residir en La Laguna, dejando al padre Sanna en San Joaquín. Durante esos años, las misiones resistieron como pudieron el embate de los portugueses, ahora siempre encabezados por fray Antonio de Andrade. A los anteriores argumentos añadían ahora los lusos el hecho de que su país estaba en guerra con España en Europa, apoyando al pretendiente Habsburgo frente al monarca Borbón que se sentaba en el trono de Madrid. En 1707 Fritz conseguía el refuerzo de diez jesuitas para las misiones de Mainas, pero el desenlace final del conflicto se aproximaba. En 1708 Andrade llega a Nuestra Señora de Yurimaguas, con once soldados y cien indios, en busca de una partida de ibanomas fugitivos y, al no encontrarlos, prende fuego a la misión y se lleva presos a más de cien yurimaguas.

Esta agresión fue la chispa que encendió el enfrentamiento directo entre ambas coronas. A finales de año la Real Audiencia de Quito recibe una cédula real desde España ordenando despachar tropa al Amazonas. En febrero de 1709 otra tropa, portuguesa, sube el río y lanza a los misioneros el *ultimatum* de retirarse más allá de los límites fijados por Texeira so pena de ser llevados presos al Pará. En vano intentará Fritz impugnar los argumentos jurídicos de los portugueses en carta enviada al capitán de la tropa lusa³⁹.

Una fuerza expedicionaria española, con unos sesenta soldados y bastante mayor número de indios, encabezada por Fritz y el capitán Fernando de Itúrbide salía el 25 de Julio de San Joaquín con el propósito de hacer valer los derechos

³⁹ Dice Vmd. que han tomado posesión cuando bajaron de Quito antiguamente el año de 639. Vean primero en el viaje del P. Cristóbal de Acuña á donde la tomaron, que no es el río Napo ni toda la provincia de Omagua, sino mucho más abajo.[...] Esta posesión ni la dio ni la confirmó Felipe IV, pues cuando la tomaron, ya Portugal se había apartado de la Corona de España, y por consiguiente es ilegítima y nula (Fritz op. cit. : 357)

de la corona de Castilla sobre el territorio y traer de vuelta a todos los indios apresados. Allá por donde pasaba, la tropa fue liberando y llevando de vuelta a sus territorios a los indígenas que no habían sido llevados al Pará, sino reasentados en establecimientos ribereños para que trabajaran en la extracción de especias. En la misión carmelita de Guapapaté de los Aizuares liberaron a muchos yurimaguas, en Zuruité 30 soldados españoles se enfrentaron por primera vez a las *tropas de resgate*, compuestas por cinco portugueses y un negro, que se dieron presos sin luchar, rescatando a los omaguas de cuatro pueblos traídos de río arriba (Fritz op. cit.: 360). Aizuares y yurimaguas rescatados serían reasentados en el Huallaga.

La corona de España, falta de recursos y para la que el Amazonas era un territorio marginal, no pudo o no quiso dejar, sin embargo, un contingente permanente de tropas en las misiones. Terminado su cometido, los soldados regresaron a Quito y Borja, llevando consigo a los prisioneros portugueses, y dejando de ese modo indefensa a la misión frente a la reacción de los paraenses. Una decisión difícil de explicar ante la Historia, toda vez que la respuesta portuguesa se adivinaba segura. Consciente de ello el padre Fritz se lamentaba en su diario:

¡Dios favorezca a la misión, pues queda ahora sin amparo de escolta que pueda atajar a los portugueses, caso que suban, como se dice, á la venganza! (Fritz, op. cit.: 361).

Esta no se hacía esperar. En junio de 1710 Andrade remonta el río con diez canoas de guerra. Fritz ordena evacuar las misiones de San Joaquín y San Pablo pero el padre Sanna es capturado antes de poder huir, sus omaguas diezmados y él conducido preso al Pará. Ante el conflicto, las autoridades

españolas desamparan completamente a las misiones. La Audiencia Real de Quito desoye repetidas veces las peticiones de auxilio de Fritz *alegando que las cajas reales no están para gastos, y que es muy difícil el remitir gente a países tan distantes y de clima tan opuesto a el de la Sierra* (Fritz, op. cit. : 362). Sólo unos pocos soldados llegan desde Borja a defender La Laguna. La región de los omagua y yurimagua quedaba así a merced de los portugueses y las otrora poderosas naciones indias se desintegraban. Se desconoce si los indígenas hicieron frente a los portugueses. En cualquier caso, de los que sobrevivieron unos huyeron hacia el Ucayali y el Huallaga, los restantes vendidos como esclavos en Belem o reasentados por los portugueses en las misiones carmelitas que sustituyeron a las jesuítas. En 1710 escribía Fritz:

[...] *toda la Omagua está despoblada* (Fritz, op. cit.: 362); y ratificaba en 1712:

los omaguas están desparramados y casi consumidos (Fritz, op. cit.: 363).

Los dos Estados pusieron fin a su enfrentamiento en el Amazonas al mismo tiempo que en Europa, esto es, en 1714, con la firma de una paz que obligaba a la devolución recíproca de los prisioneros capturados durante el conflicto. No hubo, sin embargo, restitución de las misiones y territorios ocupados durante la guerra, a pesar de que el artículo quinto del Tratado de Utrech restablecía el límite entre las dos coronas a la situación anterior a la guerra, a pesar de las numerosas protestas y presiones de la Compañía de Jesús y de las promesas de los portugueses en este sentido durante las décadas siguientes⁴⁰. Ninguno de los dos Estados renunció, *de iure*, a sus reivindicaciones

⁴⁰ Por citar algún ejemplo, la carta enviada por el misionero Andrés de Zárate al gobernador del Grao Pará en 1737: *La Compañía de Jhesús de Quito jamás ha cedido el derecho que tiene, y que al presente ejecuto a vuestra señoría con su palabra de cavallero tan christiano dada a la Real Audiencia de Quito en su respuesta del año de treinta y cuatro, en la qual ofrezco vuestra señoría que mandaría prontamente se rretirasen de las provincias de los Solimanes y Campebas todos los basallos de la Magestad portuguesa que en ellos estubiesen* (Zárate, en Maroni 1988 [1738]: 440).

territoriales sobre el Amazonas pero una frontera oficiosa entre las zonas de influencia de ambas coronas quedó situada en la boca del río Jutai. Parafraseando a Winston Churchill, jamás una guerra luchada con tan pocos recursos materiales y humanos consiguió conquistar tanto territorio para un Estado como la "guerra del Amazonas" lo había hecho para Portugal.

El objetivo principal del conflicto no había sido, sin embargo, el control del territorio, sino el de sus recursos humanos indígenas, como ya se expuso. Durante todo el periodo, los indios del Alto Amazonas sólo ocasionalmente habían mostrado tímidas reacciones de resistencia a la ocupación (e.g. el caso de Payoreva). Su actuación fundamental fue la de un factor humano pasivo, desestructurado por la penetración europea, falto de la cohesión interna y capacidad de organización que hubieran impedido su subordinación a los agentes europeos que tomaron el control del proceso histórico en la región.

No hay duda de que, *a priori*, los poblados cacicazgos omagua y yurimagua hubieran podido resistir durante un cierto tiempo a la agresión portuguesa, como lo habían hecho otras sociedades de jefatura del continente, los mapuches araucanos, por ejemplo, o lo harían los indios de las praderas de América del Norte en el XIX frente al poderoso ejército norteamericano. Incomprensiblemente, sin embargo, omaguas y yurimaguas se convirtieron voluntariamente en sujetos pasivos de la Historia, abandonando su defensa en manos de los jesuitas y firmando así su sentencia de muerte como pueblo. Parece evidente que el bajísimo número de misioneros y el temprano inicio de los ataques portugueses impidió a los jesuitas organizar la autodefensa de las misiones, como sí habían conseguido sus hermanos del Paraguay. Omaguas, yurimaguas, aizuares e ibanomas se enfrentaban así al inicio de su exterminio,

esclavización, aculturación y reasentamiento territorial, trasladados de un lugar a otro como ganado tanto por jesuitas como por portugueses.

Las consecuencias del conflicto hispano-luso son absolutamente determinantes para la historia del Alto Amazonas en general y para la de los ticuna, que aparecen en la escena histórica precisamente en este periodo, en particular. Sus resultados más inmediatos fueron la instauración de un nuevo orden geopolítico y económico, una reestructuración general de la composición etnográfica y demográfica del territorio debido a las traslocaciones masivas de pueblos y al genocidio y, eliminada cualquier capacidad de reacción de las sociedades nativas, el inicio de un incipiente proceso de aculturación de los pueblos indígenas.

Para los ticuna, el conflicto supone el primer hito fundamental en la historia de su contacto con Occidente, el fenómeno que puso en marcha los mecanismos de cambio de su sociedad: despoblado el territorio de los omagua por el genocidio y las migraciones que tuvieron lugar durante el conflicto, los ticuna irían paulatinamente ocupando ese vacío, saliendo de la tierra firme para convertirse ellos mismos en un pueblo ribereño abierto a la influencia y dominación europea⁴¹. El que fueran los ticuna y no cualquiera de los otros pueblos vecinos de tierra firme los que se convirtieran en la etnia mayoritaria de la región **no parece proceder de una explicación estructural sino de la mera coyuntura histórica**. Por otro lado, el conflicto estableció una división definitiva del territorio en dos zonas de influencia que evolucionaría con posterioridad hacia la forma más institucionalizada de fronteras entre Estados. **El pueblo ticuna, al emigrar hacia la ribera del Amazonas desde las profundidades de la selva, quedaría así dividido primeramente entre dos polos de influencia: el**

⁴¹ Es curioso que el territorio de asentamiento ticuna en la actualidad corresponda más o menos, salvo en su límite occidental, donde no llega hasta el Napo, con el que ocupaban antiguamente los omagua.

español y el portugués; y, con el tiempo, en tres: el peruano, el colombiano y el brasileño. Este hecho es fundamental para comprender la evolución socio-cultural del pueblo ticuna: sometidos a políticas de control primero por dos centros políticos y más tarde por los tres que surgieron de aquellos, los ticuna van a experimentar la acción de agentes y procesos sociales diferentes en cada uno de los diferentes territorios, dando como resultado **procesos de cambio social y aculturación significativamente divergentes dentro de una cierta homogeneidad general.**

Si para el Alto Amazonas indígena el fin de la guerra implicaba el comienzo de la "Era Ticuna" para los omaguas y yurimaguas significó su cuasi desaparición como pueblos. Las misiones de San Joaquín de Omaguas y Nuestra Señora de Yurimaguas fueron refundadas en 1712 con los contingentes huidos del Amazonas en el Ucayali y Huallaga respectivamente (Fritz, op. cit. : 363) pero una serie de procesos provocarían la desarticulación de estos pueblos con el paso del tiempo. Citaremos aquí tres, referidos al caso de San Joaquín: a) La permanente presencia de un misionero hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, profundizó el proceso de aculturación que hasta entonces había sido solamente superficial b) La continua incorporación de contingentes de otras etnias a la misión y la formación de matrimonios mixtos acabó por difuminar las identidades. En 1737 había en San Joaquín, además de omaguas, *Yameos [...]* *Aunalas, Maparinas, Caumaris, Pevas, Cavaches, Icaguates, Pararas, Mayorunas, Iquitos y otras* (Maroni 1988[1738]: 372). c) Las epidemias golpearon con repetida saña la misión, cobrándose muchas vidas, especialmente las de catarro de 1761-62 a lo que se añadía la alta mortalidad infantil⁴².

⁴²Al revisar los libros bautismales de la misión de San Joaquín de Omaguas el P. Uriarte encontró que en un periodo de 20 años el promedio de niños muertos por año era de 30 a 40.[...] Índices de mortalidad infantil del 100% no fueron raros entre las poblaciones indígenas reducidas (Santos 1980: 190).

Del resto de los omagua que huyeron de los portugueses no sabemos nada. El padre Uriarte informa que muchas de las reducciones fundadas por Fritz se perdieron debido a guerra y enfermedades **(en Grohs 1974:80)**. Las misiones de San Joaquín y Nuestra Señora de Yurimaguas han sobrevivido hasta nuestros días como poblaciones peruanas registradas en los atlas, pero poco más que el nombre queda de las tribus indígenas que les dieron origen. Resulta curioso que sea en Brasil, habiendo sido los portugueses quienes emprendieron la agresión contra los omaguas, donde se haya mantenido viva la identidad de estos indígenas. Conocidos en Brasil por el nombre de cambebas existen en la actualidad cuatro áreas indígenas reconocidas por la FUNAI en las cercanías de Tefé que albergan contingentes de esta etnia, aunque en total no suman más de 300 individuos **(CEDI 1985/86: 154-55)**.

3.5. Inicio de la colonización del Alto Amazonas: la primera evangelización y explotación de los ticuna. (1714-1757/67).

3.5.1.Las misiones jesuítas españolas del Alto Amazonas desde el final del conflicto hispano-luso hasta la expulsión de la Compañía de Jesús (1714-1767).

El escaso apoyo de la corona española y la escasez de efectivos misioneros hicieron fracasar la megalómana evangelización de Fritz. Tras el conflicto, los jesuítas se replegaron hasta el Napo, quedando entre la última misión de estos, San Joaquín de Omaguas y la primera de los portugueses, Sao Paulo dos Cambebas, una extensa tierra de nadie que los jesuítas pudieron recuperar a partir de la década de los treinta. La contraofensiva jesuíta se hizo esta vez de acuerdo con criterios más ajustados a sus posibilidades reales de evangelización : pocas fundaciones pero atendidas permanentemente por uno o dos padres. El progresivo cese de las entradas portuguesas, debido a las razones ya explicadas, hacía también menos urgente la necesidad de reducir a los indios, y el criterio que primó fue el una evangelización más en profundidad.

En la zona de influencia de los ticunas, al momento de la expulsión de los jesuítas sólo se habían fundado tres misiones. La más antigua fue San Ignacio de Pebas, levantada en 1733 cerca de la desembocadura del río Napo con contingentes de esta etnia a la que pronto se fueron añadiendo otras de la región,

como caumares, cahuachis, yaguas y por último ticunas, que Uriarte cifra en 1756 en doscientos (Uriarte 1986 [1771]: 237). La mala avenencia entre los ticunas recién llegados y los caumares ya catequizados, junto con los intentos que en esas mismas fechas realizó el misionero portugués de Sao Paulo, decidieron a la orden a establecer una reducción propia para los ticunas que resolviese el conflicto interétnico y evitara la expansión portuguesa hacia el oeste. **Se funda así en 1760 Nuestra Señora de Loreto de Ticunas** en la desembocadura del río Atacuari como *bastión más oriental de los jesuitas españoles* (Grohs 1974: 111). La secuencia de fundaciones en la zona quedaría completada al año siguiente con el establecimiento de Nuestra Señora del Carmen de Mayorunas, un poco más al este de San Ignacio. Desde esa fecha hasta mucho después de la expulsión de la Compañía del Imperio Español, en 1767, aquellas tres misiones constituyeron los únicos centros de asentamiento occidental en el área.

Como antes en el pasado, los regalos de herramientas de hierro fueron la estrategia más utilizada por los misioneros para atraer a los indígenas a la reducción. Con todo, la fundación no siempre se llevó a cabo por estos medios pacíficos. Así, los mayorunas fueron reducidos en Nuestra Señora del Carmen por la fuerza de las armas⁴³.

No pretendemos aquí un análisis detallado del funcionamiento de las misiones. Desde la aproximación general a los procesos etnohistóricos de cambio social que pretende esta primera parte, baste decir que el régimen misional suponía la imposición de una estrategia de aculturación planificada, destinada a romper las estructuras sociales y culturales nativas para crear una nueva sociedad

⁴³ Lo cuenta Uriarte en su diario, y no deja de ser una muestra de hasta qué punto los jesuitas habían creado cierta leyenda negra portuguesa en el Amazonas que, como dijimos, oscurece un tanto la realidad. Dice en efecto Uriarte, a pesar de que los que asaltan a los indios son españoles, que estos hicieron su asalto a lo portugués (Uriarte, *op. cit.* : 286).

indígena, destribalizada y cristianizada. La pauta de asentamiento, por ejemplo, implicaba la mezcla de etnias diferentes y la vivienda unifamiliar en perjuicio de la comunal (**Ardito 1993: 50**). El estricto régimen de autosuficiencia económica que trató de imponerse supuso el encuadre de los indígenas en un sistema de corbeas obligatorio y planificado (*mitayos*) con objeto de autoabastecer a la misión, mantener sus infraestructuras y atender las necesidades de los padres. Era este un sistema que violentaba las formas indígenas de organización del trabajo, generaba nuevas formas de autoridad que controlaran los *mitayos*, imponía una nueva división sexual del trabajo con una consiguiente modificación de la posición social de la mujer (**Golob 1974: 263 y Ardito 1993: 53**) y fomentaba la especialización socio-económica y el cambio tecnológico con la formación de una clase de artesanos a tiempo total (carpinteros, herreros, albañiles) (**Santos 1980: 170**).

La reorganización infraestructural solo era la base que hacía posible la *raison d'être* de la misión: la cristianización de los indígenas. La práctica religiosa era el eje de la vida de las reducciones y los indios se vieron sometidos a intensas sesiones de catequesis, cuya frecuencia era fijada por el misionero, aunque legalmente se establecía en dos veces por semana más el domingo. Algunos padres llegaron a disponer cuatro horas diarias de adoctrinación, lo que provocaba el malestar de los indígenas (**Maroni 1988[1738]: 284**). Para facilitar la predicación y la homogeneización de las distintas etnias, conscientes del papel clave de la lengua como vehículo de aculturación, los jesuitas potenciaron el quechua (*inga*) como *lingua franca* en las misiones, como habían hecho con el guaraní en Paraguay, además de introducir el castellano (**Santos 1980: 172**)⁴⁴.

⁴⁴ Los jesuitas fueron muy criticados por esta política, siendo, de hecho, este uno de los argumentos que se esgrimieron para justificar su expulsión. Las razones que aducía la Compañía para introducir el quechua eran de índole práctico, como que, a diferencia del castellano, el quechua ya tenía el camino medio abierto para su difusión, pues algunas tribus de la ceja de selva ya conocían el idioma y su mayor afinidad lingüística con las lenguas amazónicas lo hacía más fácil de aprender (**Uriarte 1986[1771]:**

Los misioneros llevaron a cabo una política de erradicación más o menos intensa de las costumbres nativas, la mayoría de las cuales consideraban incompatibles con una vida cristiana, utilizando en ocasiones métodos coercitivos como los azotes, el cepo (Uriarte 1986[1771]:335-6) o los trabajos forzados (Ibid.: 326). Que los indígenas y, en especial, las mujeres, abandonaran la desnudez, era una de las obsesiones de los misioneros. Otras giraban en torno a la erradicación de costumbres funerarias, canibalismo, o las prácticas chamánicas. El *payé*, o chamán, como representante por antonomasia de los valores culturales indígenas se convirtió en este sentido en el principal enemigo del esfuerzo aculturador misionero y blanco de sus ataques. Los chamanes trataban muchas veces de disuadir a los nativos de vivir en reducciones y participar en las prácticas religiosas (Maroni 1988 [1738]: 285). Conscientes de ello, los misioneros trataron siempre de desacreditarlos públicamente y evitar sus actividades. Otra institución en la que intervinieron fuertemente fue el matrimonio, controlando, en primer lugar, la castidad prematrimonial de las jóvenes, tratando de impedir la poligamia e interviniendo en la concertación de matrimonios por encima de las normas nativas.

La mayor o menor capacidad de imposición del régimen misional dependía en cada caso del tira y afloja de poder entre padres misioneros e indígenas, lo cual nos lleva a preguntarnos cuáles eran los mecanismos en los que se sustentaba la autoridad del misionero sobre los indios reducidos y cuáles eran los límites de esta sujeción. Los jesuitas habían contado desde el principio, como ya se dijo, con la amenaza de los esclavistas y el interés de los indios por obtener herramientas para sujetarlos voluntariamente a su reglamento. Por otro lado, la autoridad de los padres venía respaldada por un poder coercitivo externo cuya

113). Aunque el quechua se perdió posteriormente tras la expulsión de los jesuitas, algunas palabras de esta lengua han sobrevivido hasta nuestros días, como numerosos topónimos, por ejemplo.

presencia, si bien no era permanente, se había dejado sentir muchas veces entre los indios. Nos referimos al apoyo militar de la Corona, que fue utilizado en muchas ocasiones para reducir indios a la fuerza o para sofocar sublevaciones contra la autoridad de los misioneros. Pero es evidente que todo eso no hubiera bastado de no haberse dotado las misiones de ciertos mecanismos de control social e individuos fieles a los misioneros para ponerlos en práctica, lo que nos lleva a hablar de la organización política en el seno de las mismas.

A un nivel teórico, los misioneros respetaron la autonomía política de los indígenas, reservando su autoridad para las materias religiosas y confiando para la regulación del resto de los asuntos en la autoridad de los caciques, denominados con el término quechua de *curacas*, que se constituyeron como intermediarios entre los padres y sus respectivos grupos étnicos. En la práctica, sin embargo, la misma naturaleza de la reducción como unidad económica autoregulada basada en el *mitayo* y su objetivo central de implantación de un nuevo sistema de valores totalizador (el tandem cristianismo-cultura occidental) erradicando el antiguo por medio de un conjunto de normas y medidas coercitivas aplicadas a todos los órdenes de la vida cotidiana, chocaban frontalmente con esta política de *indirect rule*, limitándola bastante. Con esas premisas, la autoridad y el control del misionero no podían dejar de sentirse en todos los aspectos de la vida de la misión.

De acuerdo con Golob, los jesuitas potenciaron el faccionalismo dentro de las misiones como método de control social, por medio de una división de las lealtades que rompía la solidaridad grupal y hacía más difícil la rebelión (Golob 1974: 262). Esto se llevó a cabo principalmente de dos maneras:

a) La creación de unas figuras (*fiscales y alcaldes o varayos*) dotadas de autoridad para gestionar los asuntos de la misión (organización de los *mitayos*, mantenimiento de la infraestructura misional, servicio a los misioneros y vigilancia de las costumbres y la labor catecumenal) dio lugar al nacimiento de una nueva clase política cuyo poder y *status* dentro de la reducción emanaba del misionero y no de la autoridad indígena y cuya lealtad estaba por tanto al lado de los padres. Para evitar conflictos entre estructuras paralelas de poder se procuró atraer al cargo a *curacas* o *payés* o a indígenas que habían sido educados desde pequeños por los misioneros (Uriarte 1986[1771]: 216-17).

b) Se priorizó la catequesis de los niños, a quienes se podía convertir más fácilmente (Ibid.: 404), lo que provocó una cierta ruptura generacional con sus mayores, que eran más impermeables a la aculturación. Los misioneros separaban culturalmente a padres de hijos, revirtiendo la lealtad de estos hacia ellos en detrimento de sus progenitores. Ardito afirma que *la relación con los niños se convertía en un mecanismo de control social, puesto que ellos informaban de todas las faltas que se producían* (Ardito 1993: 51). Al hacerse adultos, estos contingentes pasarían a ser los mejores colaboradores de los jesuitas.

Además de los propios cargos indígenas, los misioneros contaron para gobernar las misiones con la ayuda de colaboradores laicos blancos y mestizos (Ardito 1993: 62) o, según Golob, indígenas criados desde pequeños como occidentales (Golob 1974: 264). Estos personajes fueron conocidos como *viracochas*, y solían ser postulantes a la Compañía (Uriarte 1986 [1771]:423) o donados (Ibid.: 218), criados en los colegios y haciendas jesuitas de Quito y preparados específicamente para esa labor (Maroni 1988[1738]: 100). Maroni explicaba con estas palabras la utilidad de su presencia en la reducción:

[...] *Ayuda muchísimo para el afecto y juntamente para el alivio del Padre el que tenga en su compañía uno u otro Español, hombre de experiencia y conciencia, por ser mucho el temor y respeto que le tienen los infieles* (Ibid. : 205).

Además de prestar apoyo moral y afectivo a los misioneros en el exilio cultural de la reducción, los *viracochas* formaron el núcleo duro del poder coercitivo en la misión. Su papel principal consistía en *garantizar el cumplimiento de las órdenes del misionero dentro de la reducción* (Ardito 1993: 63), para lo cual no dudaban en usar la violencia. Padre y *viracochas* formaban así un tándem complementario, los *viracochas* encargándose del trabajo sucio de represión mientras el misionero se dedicaba a las labores pastorales sin implicarse directamente⁴⁵.

El poder de los *viracochas* emanaba básicamente de ese *temor y respeto que le tienen los infieles*, actitud que a su vez se derivaba, en parte, de su condición de blancos o mestizos o, en términos generales, de occidentales. Es ese el último de los factores que explica la subordinación del indio al misionero. Extranjeros venidos de más allá de los confines de su mundo, portadores de conocimientos, tecnologías e instrumentos ajenos a su comprensión y claramente más complejos; altos, blancos y barbados, distintos, los misioneros, los occidentales, generaron en el indígena un sentido de la maravilla que los colocaba automáticamente en un plano superior, rodeados de un aura de prestigio, de respeto y de poder que servía a la perfección a sus intereses.

⁴⁵ *Tiene más eficacia un orden suyo que los repetidos mandatos de sus caciques y aún del mismo padre, con quien fácilmente se excusan o dan por desentendidos, porque saben no ha de usar con ellos violencia alguna* (Maroni 1988 [1734]: 63).

La fuente de la que manaba la autoridad de los misioneros era, pues, en parte, de origen carismático. Ese prestigio sería aprovechado por los misioneros, quienes con sus actitudes de paternalismo, etnocentrismo y desacreditación del pensamiento y cultura nativas dieron inicio a la incorporación de una "conciencia de inferioridad" en los indígenas respecto de los occidentales, presentándose a sí mismos bajo la figura del "gran padre blanco" que se arrogaba una autoridad protectora sobre sus "hijos" indígenas "menores de edad" con la benefactora finalidad de conducirlos por el buen camino de la civilización. Una estrategia paternalista de grandes horizontes históricos, que analizaremos más detalladamente en posteriores capítulos, continuada en los siglos siguientes por los *Diretores de Indios* portugueses y los patronos de haciendas extractivas para limar carismáticamente los elevados costos coercitivos de la explotación económica de los indígenas.

En ese sentido, los *viracochas* eran un refuerzo a esa autoridad del misionero basada en el prestigio carismático otorgado por el color de la piel y/o la cultura occidental, una muestra viviente de que el padre no era un individuo aislado, sino el representante de toda una cultura superior a la que los indios debían rendirse naturalmente. Debido a la escasez de religiosos, los *viracochas* se mostraron como piezas imprescindibles en la labor misional, permitiendo la continuidad de la misión en ausencia del misionero.

Interés propio de los indígenas, dependencia de las herramientas de hierro, coerción física externa e interna, política de faccionalismo y aculturación y autoridad carismática del misionero son factores que explican la sujeción de los indios a la reducción. La autoridad de los misioneros para imponer su régimen tenía, no obstante, sus limitaciones, especialmente en este primer periodo de consolidación con indios recién reducidos. La teoría del régimen misional

implicaba una capacidad de control absoluto sobre los indígenas que no existía en la práctica. A pesar de todos los mecanismos de control ya expuestos, los misioneros eran conscientes de encontrarse en un equilibrio inestable entre lo que querían y lo que podían imponer a los indios, y tenían que transigir con muchas cosas.

En los primeros estadios de la reducción, los indios podían volver de nuevo a la selva una vez conseguidas las herramientas o hacer caso omiso de la autoridad del padre si este no mantenía constante la provisión de los preciados géneros. Así sucedió en San Ignacio de Pebas, por ejemplo⁴⁶. En estadios más avanzados, la ausencia de un poder coercitivo realmente fuerte en el seno de la misión ponía a los misioneros en guardia frente a aplicaciones demasiado estrictas de las normas. Parece ser que los misioneros tuvieron casi siempre claro que su autoridad tenía unos límites. Así, por ejemplo, en el caso de las actividades chamánicas se procuraba evitar sus actividades pero sin ejercer una presión excesiva que pudiera causar el malestar de los nativos (Uriarte 1986 [1771]: 148-50). La amenaza de rebelión o desertión era un factor presente con el que había que contar en el ejercicio cotidiano del poder. Aún más: la amenaza de asesinato. Durante el siglo y medio que permanecieron los jesuitas en el Amazonas siete misioneros fueron asesinados por los indígenas. Las crónicas prueban que todas las muertes tuvieron como desencadenante el malestar de los indios ante la imposición de ciertas medidas por los misioneros⁴⁷.

En ese sentido, cabe preguntarse por el alcance aculturativo real de las misiones jesuitas, hasta qué punto el régimen descrito fue capaz de horadar la

⁴⁶ [...] Y como no había qué darles, ingratos, no hacían caso del Padre. Conviene guardar para ir dándoles a su tiempo, y aún recatarse no vean lo que tiene el Padre. (Uriarte 1986[1771]: 237)

⁴⁷ Maroni nos dice al respecto de la muerte del Padre Richter en 1695: *Originándose ha su muerte de la altivez de los indios, que extrañaban mucho la sujeción en que los tenía el Padre en orden a la doctrina cristiana, costumbres y gobierno político del pueblo, en que pedía dellos mucha puntualidad y aseo...* (Maroni 1988 [1738]: 257)

corteza cultural de los indígenas, en nuestro caso los ticuna, y lograr una aculturación duradera. El cambio de la pauta de asentamiento, la convivencia con otros grupos étnicos, la transformación de las estructuras de autoridad tradicionales pusieron en marcha mecanismos con lógicos efectos de cambio social pero en lo que se refiere a la sustitución del sistema de valores nativo por el occidental, los autores coinciden en señalar que los indígenas no pasaron en general de un acatamiento externo de la norma sin llegar a profundizar en su comprensión y menos aún en su asimilación. Según Ardito esto sólo llegó a producirse plenamente *entre los niños y adultos formados directamente por el misionero y en las reducciones centrales, más estables como Lagunas, Xeberos y San Joaquín de los Omaguas (Ardito 1993: 66)*. Si esto es así para muchos grupos con más razón debe haberlo sido para los ticuna, situados en el remoto confín del territorio, y cuya evangelización se inicia apenas once años antes de la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios españoles.

No es posible determinar, además, qué porcentaje exacto de la tribu ticuna fue reducido en las misiones jesuítas. En 1767 el padre Uriarte calculaba la población de Loreto en 800 almas (Uriarte 1986[1771]: 470), casi todos ticunas, los que, sumados a los congregados en misiones portuguesas, y a nuevas familias que se establecieron en San Ignacio después de 1756 (Uriarte, op.cit.: 248) podían alcanzar quizá la cifra de 2.000. El número de los que permanecieron en el hábitat interfluvial fuera de la tutela directa de los misioneros es imposible de calcular pero sin duda constituía la mayoría del grupo tribal. Parece ser, además, que, paralelamente a la política reductora de los jesuítas, el vacío poblacional dejado por la desaparición del cacicazgo omagua y la disminución de las *razzias* estaba ya conduciendo a migraciones espontáneas de pequeños grupos de ticunas hacia las riberas del Amazonas que formaban sus propios asentamientos independientes de las reducciones, tanto en la zona española como en la

controlada por Portugal⁴⁸. A las ventajas ecológicas de la varzea debe añadirse ahora el acceso al tráfico de productos occidentales como causas de dicho movimiento migratorio.

Aunque la expulsión de los jesuitas de Mainas obedeció en principio a factores de política europea externos a la región (imposición de los regímenes ilustrados), encontró en América un campo abonado de enemistades hacia la Compañía, tanto entre los laicos como entre los religiosos, que la facilitó. Como señala Santos, las haciendas jesuitas de Quito, que se encontraban entre las más prósperas del virreinato, hacían competencia desleal a los propietarios laicos al estar exentas de cargas fiscales, lo que generaba fricciones que se sumaban a las ya existentes por su oposición a la esclavización indígena. Su autonomía eclesiástica y dependencia directa del Papado provocaba conflictos con los obispos, nombrados por la Corona. Por otro lado, el monopolio concedido a la Compañía en ciertos territorios levantaba resentimientos en otras órdenes con las que rivalizaba por el control de espacios misionales. A todo esto habría que sumar el hecho de que un alto porcentaje de los jesuitas era de origen no español (61%, según Santos) (Santos 1980: 174).

La expulsión de los jesuitas de Mainas en 1767 implicó un paréntesis de siete años de ausencia misional entre los ticuna. Cuando en 1774 los franciscanos de Quito se hacen cargo del territorio, la evangelización de los ticuna probablemente tuvo que ser recomenzada desde el principio. Con los franciscanos las misiones de Mainas entraron en un periodo de decadencia con respecto al periodo anterior. Apenas se hicieron fundaciones nuevas y el proceso de evangelización entre los ticuna se ralentizó. **La gran aportación de los**

⁴⁸ Asentamientos de ticunas ribereños debieron existir con anterioridad a la fundación de Nuestra Señora de Loreto pues Uriarte nos relata cómo los ticunas reducidos recientemente en dicha misión *eran pescadores del Marañón y pescaban peje grande* (Uriarte 1986[1771]: 467), algo imposible de haber vivido en la tierra firme.

religiosos a la aculturación de los ticuna estaba aún por venir. Desde fines de este siglo XVIII y hasta mediados del siglo XX sería el frente económico de dominación y los agentes sociales a ellos ligados los que habrían de empuñar con firmeza la batuta de la sujeción ticuna a occidente y sus subsecuentes efectos transformadores. Lo mismo puede decirse del Brasil, donde las medidas de Pombal desplazan a partir de 1757 a los carmelitas del papel protagonista que, como veremos a continuación, jugaron durante la primera mitad del siglo XVIII.

3.5.2. Las misiones portuguesas del Alto Amazonas hasta la instauración del *Diretório de indios* (1714-1757).

Sobre los restos de la obra misional de Samuel Fritz, los carmelitas portugueses establecieron una serie de misiones que el científico francés La Condamine cifraba en seis en 1743 (**La Condamine 1935 [1745]: 63** y **La Condamine 1993 [1745] :80**) y que de oeste a este serían: Sao Paulo dos Cambebas (actual Sao Paulo de Olivença), Iviratuha, Tracatua, Paraguari, Tefé y Coarí, las cinco primeras de las cuales habrían constituido una continuación de las misiones jesuítas. Los datos al respecto son ligeramente contradictorios con los ofrecidos por Pacheco de Oliveira (**Pacheco 1988: 16**), quien a su vez los toma de Reis (**Reis 1931: 68**) y que cifrarían en ocho las misiones carmelitas en 1749, añadiendo a las citadas por el francés las de Nossa Senhora de Guadalupe (actual Fonte Boa) y Sao Cristovao (después Castro de Avelans y actual Amaturá) y considerando a Coarí como ex-misión jesuíta.

Dejando a un lado las posibles razones de esta discordancia el hecho es que, hacia mediados del siglo XVIII, los carmelitas habían establecido una serie

de asentamientos estables en la región que aseguraban la presencia portuguesa permanente y la explotación económica del territorio. A pesar del repliegue jesuíta hasta el Napo y de que las reivindicaciones lusas sobre todo el territorio del Amazonas habían de mantenerse hasta bien avanzado el siglo (**Sampaio 1985 [1774]**), los portugueses no establecieron asentamientos más allá del río Javará en los años siguientes, quedando posteriormente este río como frontera definitiva entre ambos imperios.

De acuerdo con los designios de la corona portuguesa, el territorio ganado a los jesuítas de Mainas no tardó en ser puesto en explotación, a partir de una fórmula mixta religioso-económica que convertía a las misiones carmelitas en auténticos centros comerciales de exportación, a los frailes en los encargados de organizar y gestionar el trabajo de los nativos y a la evangelización en la coartada legitimadora de la sujeción indígena. Durante aquellas décadas, los carmelitas, con la ayuda de su brazo armado, las *Tropas de Resgate*, se dedicaron a reducir a la vida misional a muchas otras etnias que hasta entonces habían vivido tierra adentro (yumana, passé, miranha, mayoruna, etc), entre ellas **a una parte de los ticuna, que vinieron a poblarse a la misión de Sao Paulo**, y a sujetarlas a un régimen que combinaba el trabajo con la catequesis. Con su actividad, el mapa étnico del Alto Amazonas se transformaba radicalmente.

Los indígenas fueron sometidos a dos tipos de corbeas en las misiones. Según Pacheco de Oliveira una parte del tiempo era dedicada a la producción de géneros alimenticios para la sustentación de la comunidad, mientras la otra parte se empleaba en la extracción de productos de la selva, utilizando partidas de indios que se internaban en la foresta durante semanas o meses hasta completar un cargamento (**Pacheco de Oliveira 1988: 17**). Ya dijimos como la corona portuguesa había fijado sus objetivos de explotación económica en el Amazonas

en las llamadas *drogas do sertao*, verdadera ventaja comparativa de la región que evitaba además hacer la competencia a las economías agrícolas de plantación ya instaladas en el Pará y en la costa brasileña. Fiel a los principios mercantilistas de la época, la explotación del Amazonas fue una empresa organizada por el Estado en base a un plan de especialización de producciones. **La región se especializaba así desde muy temprano en la economía extractiva, sector que iba a marcar profundamente el destino de sus pueblos indígenas.**

Los carmelitas jugaron durante esta época el papel de agentes económicos de la Corona en ese plan, debido a una simple cuestión de funcionalidad que nos hace ver Pacheco: *as missoes eram mecanismos mais adequados a exploração das drogas do sertao (nas quais a coroa estava interessada) do que as Tropas de Resgate* (Pacheco 1988: 17). Los costes en pérdidas humanas y en resistencia de los indígenas al trabajo iban a ser bastante menores con el régimen misional. Esta nueva situación histórica implicó la reducción paulatina de las expediciones esclavistas de las *Tropas de Resgate* y su sustitución por actuaciones de apoyo a la reducción de indígenas. Su complemento necesario yace en la progresiva importancia de la esclavitud africana en las haciendas del Pará, cuyos contingentes conseguirán, a lo largo del siglo XVIII, abastecer satisfactoriamente las necesidades de los colonos, volviendo menos frecuentes las *razzias* esclavistas hacia el interior de la Cuenca⁴⁹.

Las *drogas do sertao* eran exportadas en régimen de monopolio por los frailes, dedicándose los beneficios a costear la manutención de la propia misión

⁴⁹ Todavía en la década de los treinta hay menciones de importantes expediciones esclavistas, como la que el jesuita español Andrés de Zárate relataba en 1735 haciendo referencia a los ticunas precisamente: [...] *huviesen aquellos piratas llevado cautivos házia el Gran Pará mucha parte de algunas naciones mas cercanas, como son las Mayorunas y Ticunas* (Zárate, en Maroni 1988 [1738]: 403). A partir de estas fechas, sin embargo, las noticias de sobre capturas de esclavos se hacen más escasas.

y otros gastos de la Orden. Los productos eran comprados por intermediarios, pequeños comerciantes (*regatoes*), que luego los llevaban a Belem desde donde embarcaban para Portugal. En 1733 eran ya siete barcos los que salían de Pará con productos extractivos (Goulard 1968: 88; en Pacheco de Oliveira 1988: 18). El Alto Amazonas, y con él sus habitantes indígenas, comenzaba su andadura por la economía mercantilista de Occidente como productores serviles del sistema y, a partir de ese momento, su destino quedaba irreversiblemente ligado a la evolución de lo que ya se presentaba como una economía-mundo que llevaba en su seno el embrión del sistema capitalista.

Atraídos por el beneficio, otros colonos blancos se fueron instalando con el tiempo en la región para explotar las *drogas de sertao*. Las misiones, con todo, nunca perdieron su posición de prevalencia, pues mantuvieron el monopolio del control sobre los recursos humanos (a ellos cabía proveer de trabajadores a los colonos), de los mecanismos para obtenerlos (las *Tropas de Resgate*) y, en buena parte, del comercio (los indígenas tenían prohibido comerciar directamente con los *regatoes*) (Pacheco 1988: 17).

Los indios, por su parte, no parecen haber presentado demasiada resistencia a la reducción. Diezmados y desestructurados, los omaguas, yurimaguas aizuares e ibanomas supervivientes habían acabado por aceptar el régimen servil en las misiones. Las todavía intactas tribus interfluviales, por su parte, renunciaron al enfrentamiento con un enemigo que adivinaban demasiado poderoso. En 1743 La Condamine escribía:

Hoy no existe en las orillas del Marañón ninguna tribu guerrera enemiga de los europeos; todas se han sometido o se han retirado al interior del país (La Condamine 1993 [1745]: 60).

No es, sin embargo, el temor el único motivo de la relativa docilidad de los indios hacia la reducción sino, como ya vimos en el caso de las misiones españolas, el propio interés de los indígenas. La visión catastrofista de la penetración portuguesa presentada por los jesuitas españoles de Fritz en adelante, que no hacían en el fondo sino defender sus intereses misionales, oscurece algunos aspectos positivos de la misma que cabría tener en cuenta. Si durante los años del conflicto los indios habían buscado la protección de los españoles ante las *razzias* esclavistas portuguesas, el establecimiento del régimen misional carmelita trajo una disminución considerable de los abusos de las *Tropas de Resgate* y la instauración de un régimen de reducción no muy diferente al de los asentamientos jesuitas, donde, después de todo, a los indios también se les imponían corbeas (*mitayos*) para mantener la misión y atender a las necesidades de los padres. A pesar de estar organizadas con una clara orientación extractiva la explotación nunca debió alcanzar en las misiones carmelitas cotas de insoportable intensidad puesto que los criterios economicistas estaban moderados por los objetivos misionales.

En contra de lo que se podría suponer a tenor de la actuación lusa en el pasado, los indígenas podrían incluso haber encontrado más ventajoso reducirse a los carmelitas que a los jesuitas. Precisamente porque estaban planteadas con criterios híbridos de empresa religioso-comercial y con una buena comunicación fluvial que las conectaba directamente con la metrópoli via Belem, la prosperidad material de las misiones carmelitas parece haber sido mucho mayor que la de sus hermanas jesuitas españolas, cerradas al comercio portugués por ley, aisladas de sus centros coloniales por la barrera de los Andes y organizadas con criterios de autosuficiencia económica. Aunque sometidos a la autoridad y servidumbre de los frailes, esta prosperidad también alcanzaba en cierta manera a los indios. Así

lo apreció en 1743 un observador relativamente imparcial, el francés La Condamine, quien hizo notar el mayor bienestar, medido en términos de posesión de objetos manufacturados, de que gozaban los indios de las misiones portuguesas con respecto a los de las españolas⁵⁰.

Y es que, como en el caso de las reducciones jesuíticas de Mainas, el propio interés de los indios en asegurarse un aprovisionamiento de herramientas y manufacturas occidentales es un factor clave para entender el fenómeno de las misiones carmelitas. Desde 1720 los indígenas se habían visto privados de una de sus fuentes de herramientas al construir los portugueses el fuerte de San José de Río Negro, actual Manaos, en la desembocadura de ese río, impidiendo así la bajada de ingleses y holandeses hasta el Amazonas. Este hecho intensificó la necesidad del acercamiento de los indígenas a los núcleos misionales portugueses.

Los jesuitas portugueses, por su parte, aunque confinados al área del Madeira por el decreto de 1694, fueron fugazmente autorizados por el rey José I a establecer misiones en el Alto Amazonas. Así, el padre Manuel de los Santos fundó en torno a 1752 la misión de San Francisco Javier de Javari, en la desembocadura de dicho río, que señalaba la frontera provisional con España (Uriarte 1986 [1771]: 241). Mientras la enemistad con los carmelitas era

⁵⁰ *En San Pablo [Sao Paulo dos Cambebas] comenzamos a ver, en lugar de casas e iglesias hechas con cañas, capillas y presbiterios de mampostería, de tierra y de ladrillos, y verdaderas murallas blanqueadas. Aún más agradablemente quedamos sorprendidos cuando vimos en medio de estos desiertos a todas las indias con camisa de tela bretona, cofres con cerraduras, llaves de hierro en las habitaciones, y de encontrar allí agujas, espejitos, cuchillos, tijeras, peines y otros utensilios europeos, que los indios adquieren todos los años en Pará, durante los viajes que hacen para llevar el cacao silvestre que recogen en las orillas del río. El comercio con Pará da a estos indios y a sus misioneros una apariencia de bienestar que distingue a primera vista las Misiones portuguesas de las Misiones españolas de lo alto del Marañón, en las cuales se resienten de la imposibilidad en que se ven los misioneros de la Corona de España de proveerse de ninguna de las comodidades de la vida, no teniendo comercio alguno con sus vecinos los portugueses, descendiendo por el río, llevando todo de Quito, donde apenas si van una vez al año, y de cuya población están más separados por la cordillera que lo estarían por un mar de 1.000 leguas.*

manifiesta, de los Santos obtuvo todo el apoyo de sus hermanos jesuítas de Mainas para fundar el establecimiento. Fue esta la primera misión compuesta exclusivamente por ticunas y la primera vez que un grupo tan grande de los mismos, trescientos, se avenía a la reducción⁵¹.

La obra de los jesuítas portugueses en el Alto Amazonas fue muy rápidamente abortada. Apenas un año después de la fundación del Padre de los Santos, el antijesuítico Marqués de Pombal daba inicio a su plan de reformas para el Amazonas, que implicaba la separación de los misioneros de todo poder temporal, y en 1758, siguiendo con su política secularizadora, expulsaba a los jesuítas de todo el Imperio Portugués. En Pará, donde latía desde hacía más de un siglo la enemistad hacia la Compañía, los jesuítas fueron expulsados con manifiesta brutalidad. La misión de San Francisco Javier de Javari fue abandonada y los ticunas *se huyeron a sus bosques* (Uriarte 1986 [1771]: 241).

En lo que respecta a la organización de la vida misional, la presencia permanente de dos misioneros carmelitas por aldea, el apoyo que recibieron del Estado, la sujeción más fuerte a la que pudieron someter a los indígenas gracias a la presencia permanente de las *Tropas de Resgate* y su mejor comunicación con los centros coloniales permitió por primera vez en el Alto Amazonas acometer una evangelización permanente, tarea que a Samuel Fritz le había resultado impracticable y que continuaría resultando muy discontinua en la zona española por la situación marginal de las misiones jesuítas y sus sucesoras franciscanas.

Las misiones carmelitas pretendían constituirse así en núcleos de aculturación perdurables donde las fronteras étnicas tendieran lentamente a

⁵¹ *Sacó el padre de los montes como trescientos ticunas, hizo buena casa y trazaba buena iglesia* (Uriarte 1986 [1771]: 241)

difuminarse por la convivencia de los diversos grupos y el mestizaje, y los valores occidentales fueran poco a poco imprimiéndose al ritmo de la catequesis. Con el tiempo, en efecto, aquellas misiones se transformaron en los núcleos urbanos de la región, y algunos de sus antiguos catecúmenos, mezclados con inmigrantes negros, blancos o mestizos, en la población destribalizada, "brasileñizada" de los mismos. Pero el proceso, sin embargo, había de ser infinitamente más largo de lo que los misioneros habrían podido imaginar. La pérdida en 1757 del control de las aldeas amazónicas en favor de un nuevo régimen civil, el *Diretório*, habría de ralentizar el proceso de aculturación indígena. Aunque planteado en un principio precisamente como una estrategia integradora y aculturadora, los presupuestos iniciales del *Diretório* jamás se llevaron a la práctica. Los nuevos amos de los indios, los *diretores* y los terratenientes caucheros que los sucedieron, lejos de favorecer la aculturación la obstaculizarían durante dos siglos como parte de su estrategia de dominación.

3.6.El *Diretório de indios* en Brasil y el Alto Amazonas hasta la Era del Caucho (1757-1864).

3.6.1.La implantación del *Diretório de indios*.

Sebastiao José de Carvalho e Mello, Marqués de Pombal, puso en marcha desde su ascensión al poder en 1750 como secretario de Estado de José I hasta su destitución en 1777, un ambicioso plan de colonización civil y explotación económica del Amazonas que suponía un cambio significativo en las relaciones de producción y en el *status quo* de los indígenas y traería consecuencias fundamentales para el futuro de los mismos.

Los objetivos prioritarios de Pombal eran la integración definitiva de los vastos territorios del interior de la Cuenca Amazónica al Imperio Portugués⁵², y la intensificación económica de los mismos. Para ello, el anticlerical ministro consideró necesario acabar con el regimen misional que, si bien había demostrado una ventaja económica comparativa con respecto a la actividad puramente depredatoria de las *Tropas de Resgate* que le había precedido, se presentaba inadecuado para sus pretensiones de maximización económica al mismo tiempo que impedía el control directo de la región por el Estado. Pombal dispondría la introducción de un nuevo régimen administrativo civil, el Directorio, que su propio hermano, Xavier de Mendoça Furtado, nombrado gobernador de Maranhao y Pará, se encargaría de instaurar.

⁵² Algo que facilitaba el Tratado de Madrid (1750) por el cual España le cedía oficialmente a Portugal el Amazonas hasta la desembocadura del Madeira bajo el principio de *uti possedetis*.

En 1757 fue publicado el *Regulamento do Diretório*, que decretaba la sustitución de la autoridad de los religiosos en las Aldeas, que pasaban a la condición de villas, por la de un oficial de la Corona, el Director de indios. Al año siguiente, los jesuitas eran expulsados del Amazonas y los carmelitas quedaban como única orden con presencia en la zona, bien que reducidas sus atribuciones a lo meramente espiritual. El *Regulamento* establecía así mismo una liberación colectiva del indio, condenado hasta entonces, según el hermano de Pombal, *al duro yugo de la cautividad perpetua* en las misiones (en Hecht y Cockburn 1993: 96), lo que significaba su separación de la tutela religiosa y su consideración como súbdito de la Corona. En condición de tal se dispuso que el indio pudiera ejercer funciones políticas dentro de las villas y el territorio, como juez ordinario, vereador en las cámaras y otros cargos (Reis 1931: 101).

La intención de Pombal al decretar el régimen del *Diretório* era doble. Por un lado, la consideración de los indígenas como súbditos a integrar en vez de enemigos a esclavizar era una estrategia racional para absorber los inmensos territorios amazónicos ante la imposibilidad de una ocupación real del espacio con los escasos recursos humanos portugueses. En la línea de esa política de integración, Pombal incentivó por decreto los matrimonios mixtos entre blancos e indios y fue un acérrimo defensor del mestizaje. En palabras de Hecht y Cockburn *Pombal soñaba con una Amazonia poblada por indios y mestizos destribalizados y aculturados* (Hecht y Cockburn 1993: 97). Por otro, el régimen del Directorio implicaba el control directo de la fuerza de trabajo indígena por el Estado, condición importante para la puesta en práctica del plan económico de Pombal.

De acuerdo con Hecht y Cockburn, la estrategia pombalina para el Amazonas preveía estimular la creación de enormes plantaciones de azúcar, algodón, café y cacao que serían trabajadas por esclavos africanos, cuya importación se multiplicaría, mientras las pequeñas propiedades de los campesinos libres, blancos y mestizos, y el trabajo indígena controlado por el Estado producían los alimentos básicos para mantener la economía de exportación. Como complemento a esta política Pombal creó la paraestatal *Companhia Grao Pará*, siguiendo los patrones de la británica *East India Company*, un instrumento mercantilista para potenciar y monopolizar el comercio de la región. En suma, el plan de Pombal proponía un protocapitalismo agrario de exportación basado en una segmentación de las actividades económicas que suponía la esclavitud total de unos (los negros), la potenciación de las pequeñas explotaciones libres de otros (los colonos blancos y mestizos) y el trabajo dirigido de unos indígenas en teoría libres y súbditos de la Corona que, de algún modo, se pretendía se fundieran progresivamente con la clase anterior conforme fueran aculturándose, mezclándose con europeos y asumiendo responsabilidades de gobierno en las villas.

Las disposiciones de Pombal contaban, en efecto, con la aculturación y asimilación final del indígena a la sociedad colonial. El régimen del *Diretório* parece haber sido diseñado en ese sentido como un estadio intermedio en el camino hacia dicha integración bajo supervisión del Estado, dando lugar así a la aparición de un *status* de transición entre el de siervo-catecúmeno indio tutelado por las misiones y el de campesino libre occidentalizado con derechos y deberes de súbdito que se pretendía finalmente. Como tal estadio de transición, el *Diretório* combinaba características del régimen anterior con otras que pretendían introducir el cambio, resultando de esto aparentes contradicciones. Por un lado, los indios eran considerados súbditos libres de la Corona con derecho teórico a

ocupar cargos políticos pero, desde el punto de vista de las relaciones de producción, permanecían totalmente subordinados al *diretor*, como antes lo habían estado al misionero, sin libertad para organizar su propio trabajo. En su condición jurídica de súbditos la producción que el Estado obtenía de las Aldeas lo era en calidad de tributo (un diezmo) y su asignación a proyectos estatales (construcción de fuertes, servicio en el ejército) se derivaba de sus deberes como tales; en la práctica, poco se distinguía aquella producción de una explotación servil, puesto que los indígenas no eran dueños de su trabajo ni revertía a ellos la plusvalía que generaban, y el servicio al Estado no se diferenciaba mucho del sistema español de la *mita*.

Este control inicial sobre el trabajo indígena parece ser parte de la estrategia pombalina para dirigir y controlar el proceso de transición del indio a campesino aculturado y hacerlo de manera progresiva. Pombal había comenzado por otorgarles la libertad jurídica y los derechos políticos, medidas sin duda de una gran fuerza simbólica, pero es evidente que éstas eran tan solo papel mojado en tanto que los indios carecieran de cualquier autonomía en el plano de las relaciones de producción. Un primer paso se daba en este sentido en 1773, año en que una ley pombalina establecía que los indios tenían derecho a una remuneración en dinero por los trabajos que ejercían para otros (**Pacheco de Oliveira, 1977 : 19**). Esta medida no implicaba aún la conversión inmediata del indígena en bracero libre asalariado puesto que la decisión de para quién podía trabajar permanecía en manos del *diretor* que, en nombre del Estado, alquilaba los indígenas a los colonos.

Es muy posible que, dadas las intenciones finales de Pombal, nuevos decretos hubieran ido liberando progresivamente a los indígenas del yugo del Estado en años sucesivos. La destitución del ministro en 1777, sin embargo,

impidió que el proceso siguiera su marcha prevista. Con sus sucesores, no sólo no se aprobaron nuevas medidas a favor de los indios sino que algunas de las ya existentes fueron derogadas con implicaciones de mayor sujeción para el indígena. Una carta-regia de 1798 consideró inaplicables las medidas relativas a las funciones políticas de los indios desposeyéndoles de ese derecho y decretando que *el indio tenía como obligación ineludible servir al colono* (Prados Jr., 1963: 211; en Pacheco, 1977: 20).

Por lo demás, incluso antes de su destitución, el proyecto agrocapitalista de Pombal ya se había mostrado incompatible con la dinámica real de la sociedad colonial del Pará. Pombal se mostró poco ágil al no considerar que su plan se apoyaba en gran parte en el correcto ejercicio de su función por parte de los *diretores*, que se suponía debían de trabajar para beneficio de la Corona, y de lo frágil que podía ser su lealtad en una región donde el control que ejercía el Estado era débil y las posibilidades puestas a su alcance para enriquecerse grandes. La realidad sentenció en este último sentido: la disposición pombalina de remunerar a los *diretores* únicamente con un sexto del valor de los productos y servicios de la Aldea sin derecho a salario no sació la sed de los mismos, conduciendo a la predecible corrupción del sistema. Los *diretores* se dieron cuenta de que se podían obtener mayores beneficios enviando a los indígenas a expediciones extractivas que con el cultivo de productos alimenticios básicos. De esa manera se minaba uno de los pilares del proyecto pombalino: el trabajo indígena no alcanzaría para cubrir las necesidades alimentarias de un régimen de plantaciones a gran escala. Por otro lado, los *diretores* se embarcaron en una venta ilegal de la producción a comerciantes independientes- *comissarios volantes* o *regatoes*- con la que obtenían un cien por cien de su valor en lugar del sexto fijado por el Estado.

Las propias provisiones del sistema de Pombal arruinaron también el otro pilar que había de sustentar la economía agroexportadora: sus planes de crear una clase de pequeños propietarios agrícolas. Esta clase jamás se formó. Para ello hubiera sido imprescindible el acceso de los colonos a la mano de obra indígena, pero el decreto de 1773 haciendo obligatorio el pago en dinero a los indios se constituyó en un obstáculo. A aquellos que quisieran alquilar indígenas se les exigía adelantar su salario completo. Los pequeños propietarios, sin recursos iniciales de capital para pagar los depósitos, asistieron al surgimiento de un monopolio de la mano de obra por parte de los que ya contaban con recursos de capital, es decir, los dueños de las grandes plantaciones del Pará y de los negocios extractivos en auge, entre los que se contaban los propios *diretores de indios*. La corrupción tampoco se hizo esperar en este sentido: con el control sobre el trabajo indígena que el Estado les otorgaba, los *diretores* alquilaban sus indios al mejor postor, es decir, a la oligarquía preexistente sellando con ellos una alianza indisoluble.

La alianza de los *diretores de indios* con los terratenientes daba nacimiento así a una oligarquía bicéfala de larga duración en el Amazonas, oligarquía que acaparaba y entrelazaba en una malla de intereses mutuos las fuerzas políticas y económicas de la región. A esto se añadía su connivencia con la fuerza de coerción, los destacamentos militares, en tanto en cuanto estos necesitaban del trabajo indígena para la construcción de fuertes, como remeros proveedores de alimentos y como soldados. En algunas ocasiones, el *diretor* y el jefe militar eran además la misma persona, como en el caso de la villa fronteriza de Tabatinga, *onde reside o commandante do destacamento, e fronteiras, incumbido da directoria da villa* (Sampaio 1985[1774]: 76), en otras, los militares se dedicaban ilegalmente al negocio extractivo utilizando a los

indígenas bajo sus órdenes (**Marcoy 1867: 100**), lo que aunaba sus intereses a los de *diretores* y terratenientes extractivistas.

El sistema de Pombal se había convertido, pues, en algo muy diferente a lo que él había planeado:

a) Sin base agroalimentaria suficiente, el Amazonas olvidó la economía de grandes plantaciones. Los designios de los gobernantes que sucedieron a Pombal no volvieron a plantearse jamás esa posibilidad. Como los antecesores del marqués, los estrategas del imperio fueron más que nunca conscientes de que la ventaja comparativa del Amazonas residía en las *drogas do sertao* y que había que evitar toda competencia a la producción agrícola de las plantaciones del sur del Brasil. El frente extractivista siguió siendo así la actividad fundamental de la región, como lo había sido hasta entonces, en detrimento de los planes agrícolas de Pombal y lo seguiría siendo hasta nuestros días, con consecuencias cruciales para el destino de sus sociedades indígenas.

b) El monopolio de las tierras, recursos humanos (negros e indígenas) y capital por parte de la oligarquía de terratenientes-*diretores*, creó una clase de trabajadores libres, blancos y mestizos, sin otras opciones que convertirse en pequeños comerciantes intermediarios (*comissarios volantes, regatoes o marreteiros*) o en mano de obra proletarizada.

Es sorprendente cómo las disposiciones del *Diretório* crearon sin pretenderlo las condiciones necesarias para el advenimiento del modo de producción que había de dominar la región en el siglo siguiente: la explotación del caucho. Algunas de las grandes casas de *aviadores* que controlaron el comercio del caucho tuvieron sus orígenes en esta modesta clase de comerciantes

generada por las medidas pombalinas, la oligarquía terrateniente se convertía en seringalista, mientras que la masa proletarizada se constituía en la fuerza de trabajo imprescindible, junto con los indios, para la recolección del látex en forma de servidumbre acasillada por distintos sistemas de endeude (**Hecht y Cockburn 1993: 101**).

c) Para los indígenas el *Diretório* no supuso sino un agravamiento del régimen de subordinación anterior. No sólo se había esfumado la fugaz esperanza de su participación e integración política en las nuevas villas sino que, privados del moderador influjo de los religiosos, se veían ahora sometidos a individuos que, aunque en teoría estaban allí para protegerlos en nombre del Estado, en la práctica se hacían indistinguibles de los terratenientes, cuyos únicos objetivos eran la maximización del beneficio económico por encima de cualquier código ético. De acuerdo con Jobim *o regime das aldeias introduzido pelo Diretório [...] nao foi muito feliz. O aborigine continuava a ser disfarçado escravo, nao mais dos missionarios [...] o indio trabalhava para o diretor* (**Jobim, s/d: 112; en Pacheco 1988: 20**).

Los fines filantrópicos de Pombal habían conseguido el efecto contrario, el reforzamiento de la explotación del indio, convirtiéndose el Director en *seu ladrao oficial* (**Bastos 1975: 204; en Pacheco 1988: 21**). La escasez de oficiales reales y su influencia en los órganos de gobierno de la colonia convertían su cargo en cuasi-vitalicio, lo que acrecentaba su poder.

Las relaciones de producción en las villas amazónicas y sus territorios de influencia no variaron demasiado con respecto a las preexistentes en las misiones carmelitas: los indios eran forzados a emprender largas expediciones extractivas organizadas por los *diretores* o terratenientes hasta completar un cargamento de

drogas do sertao. A pesar de las disposiciones oficiales nunca se pagaba a los indios ningún salario y, en todo caso, los pagos eran efectuados en especie, con productos manufacturados de los que eran dependientes (**Prados Jr. 1965: 75; en Pacheco 1988: 21**). Además de la actividad extractiva, los indígenas eran obligados a efectuar otros servicios a los terratenientes, como remeros, en el servicio doméstico, etc.

En ese sentido no puede decirse que exista ruptura histórica entre el régimen mixto de las misiones carmelitas del Alto Amazonas y la nueva administración laica⁵³. El régimen de villas amazónicas puede considerarse como una continuación, en términos de dominación política y de relaciones de producción, de la situación precedente, cuya rápida implantación no hubiera sido posible sin toda la serie de procesos histórico-sociales y económicos previos que había conducido a la creación de los núcleos misionales. Volveremos más tarde sobre ese argumento del continuísmo sociohistórico en la región cuando analicemos el periodo de transición del *Diretorio* al régimen de haciendas que le sustituyó en la llamada Era del Caucho (1870-1920), tras la progresiva desmantelación de aquel a partir de 1864.

⁵³ Una ruptura mayor se produciría en las misiones jesuítas donde los indios nunca fueron explotados económicamente, aunque, como ya vimos al analizar las reducciones de Mainas, también en aquellas los indios eran enganchados en un sistema de corbeas obligatorias.

3.6.2. El Alto Amazonas y los ticuna durante el periodo del *Diretorio*.

¿Qué decir ahora específicamente del área ticuna durante este largo periodo histórico (1757- 1864) marcado por el *Diretorio*? ¿Cómo se concreta en la zona de nuestro estudio la situación social creada por las medidas pombalinas?. Los datos que poseemos para reconstruir acontecimientos o situaciones concretas en el periodo son escasos, reduciéndose a dispersas informaciones de viajeros europeos y oficiales brasileños. Mayor información pudiera quizá obtenerse de una investigación en archivos brasileños de Manaos o Pará, investigación que no nos ha sido posible realizar. No obstante, ninguna de las monografías brasileñas sobre esta zona (**Cardoso, Pacheco**) que hemos consultado hacen apenas mención a otras fuentes bibliográficas que no sean las manejadas por nosotros. Aún así, los datos de que disponemos nos permiten la confección de un cierto panorama general de la situación en el área y sus relaciones interétnicas.

La frontera entre los dominios españoles y portugueses, más tarde peruanos y brasileños, quedó definitivamente fijada en la desembocadura del río Javari. Los portugueses establecieron allí una guarnición militar y un fuerte en algún momento de la década de los 50, sobre una isla que pasó desde entonces a denominarse de Ronda por las patrullas que desde ella se llevaban a cabo en la frontera (**Marcos 1867: 152**). Este fuerte fue muy pronto abandonado y la guarnición trasladada a la villa de Sao José de Javari, fundada en 1759 por el primer gobernador de la Capitanía de Río Negro, nueva división administrativa en la que quedaba integrada la región. Nada más se sabe acerca de esta villa salvo que se componía *unicamente da nação Tecuna* (**Sampaio 1985[1774]: 76**). Muy probablemente se tratase de la continuación de la misión jesuíta de Sao Francisco

Xavier de Javari. En cualquier caso, la historia de dicha villa parece haber sido corta. El asentamiento acabaría desapareciendo, pues los viajeros del XIX lo desconocen, eclipsado quizá por el de Sao Francisco Xavier da Tabatinga, fundado hacia 1766 por un destacamento de la guarnición de Sao José y un número inestimable de familias ticuna en un lugar al frente en la orilla izquierda del Amazonas, mejor situado estratégicamente, (Marcoy 1867: 98; Sampaio 1985[1774]: 77), origen de la actual ciudad de Tabatinga.

Más allá de las misiones carmelitas preexistentes, que se convertían ahora en villas, no se crearon en el Alto Amazonas portugués muchas más poblaciones durante el régimen del *Diretório*. En 1768 se funda Sao Fernando do Iça, sobre la desembocadura del Iça-Putumayo, donde no parece haber habido contingentes ticunas. De acuerdo con los informes del oidor de la Cámara de Belem, Sampaio, hacia 1774 se encontraban pobladores ticuna en las villas de Sao José de Javari, Sao Francisco Xavier da Tabatinga, Sao Paulo de Olivença (antigua misión de Sao Paulo dos Cambebas) y Fonte Boa (anteriormente Nossa Senhora de Guadalupe, que había cambiado por tercera vez de ubicación). De entre estas, sólo las dos primeras se componían exclusivamente de ticunas. En Olivença convivían los ticunas con cambebas (u omaguas), passés, jurís y xumanas (Sampaio 1985[1774]: 81); en Fonte Boa, con cambebas, xamas, xumanas, passés, conamanas, cumuramas y payanas (Sampaio 1985 [1774]: 66).

Por su parte, los territorios ticunas localizados en zona bajo soberanía española, en lo que se conocía en la colonia como Provincia de Mainas, pasaron por una serie de cambios jurisdiccionales de repercusión, aunque indirecta, ciertamente significativa para el destino de los indios allí asentados. La Cédula Real de 15 de Julio de 1802 cedió la jurisdicción de la provincia a Lima en lugar de Quito, de quien venía dependiendo hasta entonces (Izaguirre 1925:4). En

consecuencia el monopolio misional del Alto Amazonas, que había sido concedido a los franciscanos de Quito en 1774 pasó en este momento a los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, que eran españoles. La Cédula Real de 1802 tuvo una trascendencia crucial, pues selló el destino político del territorio hasta 1932 al quedar este integrado a partir de 1821 en la República de Perú en lugar de hacerlo en la de Ecuador, por aquel entonces miembro de la Gran Colombia. La independencia de Perú supuso, por otro lado la suspensión de las actividades de los franciscanos de Ocopa, por ser estos españoles y la actividad misionera no se reanudó hasta 1836. La concatenación de expulsiones de órdenes impidió cualquier consolidación de la evangelización y el proceso de reducción de los indígenas y no atrayendo tampoco la zona a colonos laicos la región volvió prácticamente al estado anterior al contacto. La misión de Nuestra Señora de Loreto, desapareció en algún momento entre 1774, cuando Sampaio la cita, y 1830 y pico, fecha aproximada en que Marcoy sitúa la fundación del puesto comercial de Loreto que vino a sustituirla, regresando los indios a vivir independientes pero ya no en la tierra firme sino en la zona de varzea cercana al río. Por un decreto de 7 de julio de 1866 la región más próxima al Brasil se convertía en el Departamento de Loreto, desgajándose jurisdiccionalmente del de Maynas, lo cual desde el punto de vista misional implicó la partida de los franciscanos residentes, que dependían de Borja (Maynas), y un nuevo abandono temporal de las misiones. Toda esta inestabilidad no hacía sino reforzar el carácter de zona marginal y apenas evangelizada o colonizada de esta región fronteriza con Brasil. Hacia finales de la década de 1860, en la ribera del Amazonas entre Pebas y la frontera sólo había dos núcleos de asentamiento occidental:

- La misión de Caballo Cocha, fundada por un franciscano venido desde Pebas, y origen del centro urbano peruano más importante de la región en la

actualidad, donde el fraile reunió *quelques familles d'Indiens Ticunas déjà catéchisés* (probablemente, restos de la misión de Loreto) (Marcoy 1867: 141).

-La guarnición fronteriza de Leticia, comenzada a construir en 1867 y denominada así por Leticia Smith, la novia del ingeniero encargado de construir el fuerte que nunca se terminó.

- El puesto comercial de Loreto, capital del Departamento y que, aunque jurisdiccionalmente en territorio peruano, parece haber estado habitado fundamentalmente por *des commerçants portugais qui font un petit commerce de salsepareille, de cotonnades et de poisson salé* (Marcoy 1867: 143). Esta noticia es muy significativa, pues ilustra el hecho de que, desde la expulsión de los jesuitas de Mainas y la decadencia de las misiones, este territorio ribereño se había constituido en una franja fronteriza permeable que, prácticamente abandonada por Perú, quedó ligada a los circuitos comerciales, económicos y, en parte, migratorio/colonizadores de Brasil⁵⁴, que era su vía de comunicación natural, a pesar de que en el terreno político los dos gobiernos republicanos habían dado fin a sus respectivas reclamaciones territoriales con la firma en 1851 de un tratado fronterizo que fijaba la línea Tabatinga-Apaporis como límite definitivo entre los dos países. Esta es una de las razones que explican quizá que el régimen de explotación del caucho se llevara a cabo en esta zona bajo las mismas formas que en la contigua brasileña (cierto continuísmo respecto a la situación anterior y relativamente bajos niveles de explotación comparados, por ejemplo, con los métodos depredatorios e inhumanos de los caucheros peruanos del Putumayo). Aunque el conflicto político-religioso había fragmentado la

⁵⁴ Los viajeros de mitad del XIX no consignan presencia de colonos peruanos en este territorio. De acuerdo con Marcoy, los únicos pobladores occidentales que encontró en el área, a excepción del misionero de Caballo Cocha, eran brasileños: los ya dichos comerciantes de Loreto, y ciertos soldados desertores que vivían mezclados con mujeres ticunas en asentamientos ribereños (Marcoy 1867: 142).

nación ticuna en dos áreas de influencia que los conducían por caminos de cambio diferentes (la zona peruana no conoció el régimen de las misiones carmelitas ni el de los *diretores de indios*), el periodo del caucho, durante el cual los principios económicos del capitalismo extractivo se convirtieron en el mecanismo gobernante de los procesos sociales en la región, les devolvió por un tiempo a la misma trayectoria de transformación histórica. Durante casi un siglo, la zona ticuna del Perú, quedaría más vinculada económica, geográfica y socialmente a Brasil que al estado del que oficialmente formaba parte. Todo eso terminaría cuando los estados nacionales y las órdenes religiosas comenzaran progresivamente a hacer acto de presencia en la región a partir del conflicto colombo peruano en las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XX (*vid. infra, cap. VI*).

Pocas noticias tenemos acerca de la situación concreta de las villas, de las relaciones interétnicas o de los niveles de dominación, explotación económica y aculturación que iban desarrollándose al interior de las mismas durante este largo periodo de más de un siglo. Al respecto, por ejemplo, de las actividades económicas y las relaciones de producción nos dice Sampaio que *as terras e ilhas do seu circuito [Sao Paulo de Olivença] estao cheias de cacáo silvestre, do qual annualmente se fazem grandes carregações pelos indios desta villa, que o transportao ao Pará. O arroz crese admiravelmente...* (Sampaio 1985 [1774]: 82). Según Sampaio también, en otras zonas, como el río Javari, primaba la recolección de zarzaparrilla en *grande quantidade* (Sampaio 1985 [1774]: 67).

La conclusión que se obtiene del relato de Marcoy y Bates, casi un siglo después es, sin embargo, el de una región de escaso dinamismo económico en la que sólo se da una limitada y pequeña actividad extractiva. Marcoy nos describe a los ya citados comerciantes de Loreto como embarcados en un *petit commerce*

(Marcoy, 1867: 143), intercambiando ropas de algodón (*cottonades*) por zarzaparrilla y pescado salado. ¿Con quiénes las intercambiaban? Probablemente con ticunas ribereños o con algunos pequeños colonos que, como los desertores brasileños que menciona Marcoy, recolectaban ellos mismos zarzaparrilla y cacao en pequeñas cantidades **(Marcoy 1867: 142)**.

No hay noticias de la existencia todavía de grandes hacendados en este periodo y otras fuentes confirman los bajos niveles de actividad económica de la región. Así, por ejemplo, el naturalista inglés Henry W. Bates nos dibujó el siguiente cuadro de la región en 1857:

El distrito entre Ega y Loreto, primer pueblo peruano en la margen del río, es, en verdad, el más remoto, bárbaro y escasamente poblado de toda la línea que traza el Amazonas de océano a océano. Pasado Loreto, empiezan a hacerse numerosos los indicios de civilización por el lado del Pacífico y, por el del Atlántico, se nota el incremento de vida a partir de Ega (Bates 1985[1863]: 260).

Y continúa más abajo al respecto de Sao Paulo de Olivença y Fonte Boa:

Muchas de las casas presentan una sólida estructura pero, debido a su condición destartalada, el lugar en su conjunto produce la impresión de haber visto tiempos mejores, al igual que Fonte Boa. Los indicios de una vida comercial, que en una ciudad como Ega se detectan en seguida, no abundan, como cabe esperar, en un rincón remoto como este, situado a 1.800 millas o siete meses de viaje- entre ida y vuelta- en velero desde el Pará, el más próximo mercado de productos. Una muy corta experiencia me demostró que los habitantes viven en plena degradación, ya que los pocos portugueses y otros inmigrantes, en vez de

promocionar la industria, han preferido adoptar el ocioso estilo de vida de los indios... (Bates 1985 [1863]: 263)

Las noticias de que disponemos parecen apuntar, pues, a un progresivo declinar o estancamiento de las actividades extractivas en la región debido probablemente a su lejanía de los grandes centros de población y mercado, tanto por la vertiente atlántica como por la Pacífica, lo que habría desanimado a los colonos a asentarse en aquellas tierras, teniendo como tenían inmensas áreas vírgenes de colonización mucho más cercanas a la costa. A comienzos de la década del 60 ni Marcoy ni Bates citan aún actividades de extracción de látex. La prosperidad de las misiones de la que había sido testigo La Condamine en 1754, consecuencia de la conjunción de objetivos económicos y empeño evangelizador, había dado paso al estancamiento de las villas bajo administración laica. Es evidente que las puras motivaciones económicas no bastaron durante aquel tiempo para atraer a la gente a aquella remota región en la cual las mismas autoridades portuguesas/brasileñas, una vez estabilizada la frontera, debieron perder el interés, como lo habían hecho los españoles/peruanos con anterioridad. En consecuencia, los niveles de colonización blanca y de explotación indígena durante este periodo debieron de mantenerse bastante bajos con respecto a otras zonas en las que estuvo vigente el régimen del *Diretório*. Los bajos niveles de explotación en comparación con otras regiones de la Cuenca Amazónica se constituirán a partir de esta época en una característica significativa y distintiva de esta región del Alto Amazonas que marcaría decisivamente la trayectoria histórica de los ticuna.

De acuerdo con Pacheco (**Pacheco 1988**) y Goulard (**Goulard 1993**) durante esta época los ticuna habrían continuado el proceso de fluvialización iniciado tras la desaparición de los omagua lo que no quiere decir, sin embargo

que pasaran a residir sobre las mismas orillas del Amazonas como lo habían hecho sus antiguos enemigos. La mayor parte de la nación ticuna se localizaría entonces en asentamientos malocales en zonas aún de tierra firme aunque no muy lejanas del Amazonas y de los centros de población occidental, en respuesta a una estrategia de los propios indios que, en palabras de Pacheco, *sería um compromisso entre a escravização às atividades domesticas* (servicios que podían verse obligados a prestar si pasaban a residir en alguna de las villas) *e a existencia isolada na selva* (lo que, en la práctica, les otorgaba el estatuto de "indios salvajes o enemigos" convirtiéndoles en blanco de las expediciones esclavistas que continuaron durante todo el siglo XIX (Goulard 1993: 324)). Por otro lado, los ticunas, como antes los omaguas, se habían vuelto progresivamente dependientes de las manufacturas occidentales y necesitaban trabajar o comerciar para obtenerlas.

La situación que presentaban la mayoría de los ticunas a mediados del siglo XIX no parece haber diferido demasiado, por tanto, de la de siglos anteriores: habitando malocas clánicas, gozando de una autonomía prácticamente total, aunque quizás enrolados esporádicamente bajo las órdenes de *diretores* u otros colonos en expediciones extractivas de duración variable que en ningún modo podían suponer una ruptura abrupta de sus actividades económicas (horticultura, pesca y caza), a las que se dedicaban la mayor parte del tiempo. Como se desprende del texto de Marcoy, algunos ticunas debían comerciar incluso directamente productos recolectados por ellos mismos con los *regatoes* brasileños, sin ser siquiera fiscalizados por el *diretor*. Era esta, por otra parte, una situación que resultaba cómoda para los escasos colonos de la región, que hubieran carecido de medios para controlar directamente tanta masa de esclavos indios⁵⁵.

⁵⁵ Para os colonos tratava-se de uma garantia de rápida e farta mobilização de mão-de-obra a baixo custo, sem necessitar de carregar com os gastos de organização de uma entrada (ou compra) e

Es lo que podríamos denominar como un régimen de explotación de “baja intensidad”, caracterizado por un control a distancia muy débil, una particular forma de *indirect rule* de la población indígena sometida al trabajo extractivo. La debilidad de este control puede comprobarse sin ninguna duda en el hecho de que los ticuna siguieron entablando durante este período guerras entre clanes y con otros grupos tribales, como la que emprendieron contra sus vecinos orientales los yagua con apoyo de los mayoruna de la orilla sur del Amazonas hacia 1850 (Fejos 1943: 24).

El resto de la población ticuna, sin duda una parte minoritaria del grupo tribal, lo componían los ticuna residentes en las villas, y aquellos que se habían ido instalado en las riberas del Amazonas en pequeñas viviendas unifamiliares desde mediados del XVIII. Su sujeción a los *diretores* y otros moradores occidentales era bastante más directa, sobre todo la de los ticunas urbanos. Como en el pasado con los misioneros, algunos indios atendían al servicio doméstico de los europeos. El resto debió constituir el contingente principal de las expediciones extractivistas que se organizaban desde estos núcleos urbanos. Por lo demás, la tendencia creciente, aunque lenta, parece haber sido a la transformación de los indígenas urbanos en un campesinado asimilado, a través de la destribalización, la disolución de las diferentes identidades étnicas (por la convivencia, intercambios matrimoniales, desarticulación de las antiguas estructuras sociales, etc.), el mestizaje y la aculturación.

En la época en que escribe Sampaio no parece que se hubiera producido aún en las villas una situación de mestizaje o de difuminación de las identidades

étnicas de los distintos grupos. Sampaio nos presenta a los ticuna de Olivença concentrados en un barrio aparte de la villa, lo que implicaría la permanencia de un agrupamiento por etnias similar al existente en la época de reducciones, y nada dice respecto a una posible mezcla de blancos e indios.

La Olivença que describe el naturalista inglés Bates, casi cien años después, sin embargo, nos presenta una situación bastante diferente: *el lugar alberga a unos quinientos habitantes, principalmente mestizos e indios de las tribus tucuna y collina* (Bates 1985 [1863]: 263). Nada nos dice Bates respecto a los omagua, passé, jurí o xumaná que habitaban la villa en tiempos de Sampaio, probablemente porque estaban ya asimilados en esa población mestiza. Respecto a los collina y los ticuna quizá puedan encontrarse algunas explicaciones para su refracción diferencial a la asimilación: los collina eran sin duda pobladores recientes de la villa, pues Sampaio no los cita en 1774 y los describe, además, en otro lugar, como gente que *nunca foi possível reduzir-se a aldeiar-se* (Sampaio 1985[1774]: 74); en cuanto a los ticuna, es evidente que los estrechos contactos que los habitantes urbanos probablemente mantenían con el resto de la tribu, cuyos asentamientos eran mayoritarios en el territorio que rodeaba a Sao Paulo, contribuyeron a ralentizar un proceso que había sido más rápido en el caso de los otros grupos étnicos, más aislados de sus contextos tribales. De cualquier manera, la asimilación y el mestizaje de los ticuna fueron un proceso no por lento fácil de detener en los núcleos urbanos, e incluso, aunque no fuera esa la tendencia dominante, fuera de ellos⁵⁶. En 1857, según hace constar Bates, el mismo *diretor* de Sao Paulo de Olivença, Antonio Ribeiro, era un mestizo mitad blanco, mitad ticuna (Bates 1985 [1863]: 263).

⁵⁶ (Marcoy nos habla de desertores brasileños viviendo en asentamientos ribereños con mujeres ticuna (Marcoy 1867: 142))

El mestizaje parece haber sido, de hecho, predominante en la composición étnica de las villas altoamazónicas durante este tiempo. Un ejemplo de esto puede ser el hecho de que en 1857 - de nuevo según la relación de Bates- de entre los dirigentes de Sao Paulo de Olivença sólo el sacerdote fuese blanco. Aparte del *diretor*, el *juiz de paz* era un mestizo llamado Geraldo y el subdelegado, un negro (Bates 1985[1863]: 264). El mestizaje se reveló como un potente agente aculturador en las villas altoamazónicas, probablemente el principal. Las poblaciones mestizadas de las villas del Alto Amazonas eran capaces de asumir la representación de las funciones del estado, lo que prueba su total asimilación a la cultura y sociedad occidentales. Al menos en este sentido, el sueño de Pombal no había fracasado del todo. La situación cambiaría, sin embargo, cuando a finales del XIX una nueva emigración de colonos blancos retomara las riendas de la representación política en la región.

Esta preponderancia del mestizaje como vector de aculturación pone además de manifiesto el papel extremadamente secundario que jugó durante este periodo la acción aculturadora de la Iglesia. Con el fin del régimen misional los objetivos de catequización habían pasado a un segundo término y **la actividad evangelizadora de los religiosos, tan activa en el pasado, cayó bajo mínimos.** Ya hemos dicho cómo la misión de Loreto, en el Perú, fue abandonada y cómo no se abriría en aquella zona ninguna otra hasta la fundación de Caballo Cocha en torno a 1860. Respecto a las villas amazónicas brasileñas, éstas parecen haber sufrido también en lo religioso las consecuencias de la decadencia y el abandono de la región. Es cierto que se mantuvo la presencia de religiosos en las villas (aunque no nos consta si se trataba de clero secular, de carmelitas, o de frailes de otras órdenes) pero la intensidad de la evangelización estaba sin duda muy lejos de esa especie de catequesis planificada que habían contemplado los pequeños estados teocráticos de las reducciones. El hecho está ahí y es incontestable: La

mayor parte de los ticuna conservó su religión propia hasta bien entrado el siglo XX. Si bien es cierto que esa mayoría venía constituida por los ticunas que habitaban en malocas, es también de suponer que la cristianización, aunque estuviera en marcha, fuera muy profunda entre los ticuna de los núcleos urbanos o de los asentamientos ribereños si hemos de guiarnos por retratos como el que Bates hace del sacerdote de Sao Paulo de Olivença:

...se pasaba el día y la mayor parte de la noche jugando, bebiendo ron, corrompiendo a los jóvenes y dando a los indios el más vil ejemplo imaginable (Bates 1985[1863]: 264).

3.6.3. El fin del *Diretorio* y la transición a la Era del Caucho.

La escasa presencia de la Iglesia en el territorio del Alto Amazonas durante el periodo del *Diretório* se prolongó durante el régimen de haciendas que le sucedió en la Era del Caucho. Obedece, sin duda, en gran parte a las causas históricas ya reseñadas- proyecto secularizador de Pombal, expulsión de los jesuitas, inestabilidad continua de las misiones peruanas- pero también tiene su explicación en la oposición que los *directores*/patronos debieron presentar a la labor de los misioneros. Es lógico que el conflicto de intereses que ya había enfrentado en el XVII a hacendados esclavistas del Pará y jesuitas manumisores se reprodujera, aunque con menor virulencia, entre los *diretores*/patronos y los religiosos, siempre predispuestos teóricamente a denunciar los abusos de la explotación.

En esa contingencia por defender sus privilegios adquiridos, la oligarquía dominante laica obstaculizó conscientemente los esfuerzos de la Iglesia Católica por trabajar con los indios. Había, además de ésta, otra razón fundamental para dificultar la labor de los misioneros: como trataremos de demostrar en el siguiente capítulo: la evangelización y consiguiente aculturación de los indios contravenía los intereses de los dueños de haciendas, por cuanto socavaba el pilar ideológico en el que se sustentaba la justificación de su sumisión y explotación: el hecho de que fueran *salvajes* no civilizados.

La secular tensión entre hacendados dueños de indios e Iglesia, que había llegado a momentos críticos en siglos anteriores, continuó así sus tiras y aflojas durante todo el régimen del *Diretório*, trayendo finalmente como consecuencia la desaparición del mismo. El acta de defunción del *Diretório* fue firmada en 1864 – dos años después de la emancipación de los esclavos norteamericanos- por el Presidente de la Provincia del Alto Amazonas – nueva división administrativa en que se encuadraba el territorio- cuando éste decide, *atendendo a muitas denúncias e protestos (Couto de Magalhaes, obispo del Pará e outros)* (Pacheco 1977: 21), no reemplazar desde esa fecha en adelante las vacantes de *diretores* que se fueran produciendo. Se iniciaba así la cuenta atrás para una paulatina desaparición del *Diretório* como régimen administrativo.

La situación socio-económica y la estructura de dominación que le acompañaban permanecieron, sin embargo, rodando por la misma vía. Los *diretores* fueron sustituidos por concejos municipales que, aunque en teoría elegidos por sufragio, automáticamente pasaron a ser dominados por los propietarios terratenientes preexistentes y los nuevos hacendados que empezaban a llegar al Amazonas – sin tener en cuenta fronteras- al olor del caucho. La alianza clase política/oligarquía terrateniente-extractivista, básicamente cauchera

a partir de finales del XIX, permaneció inalterable. Poder político y oligarquía terrateniente se fundían finalmente de esa manera, a nivel local, suprimiendo la interferencia de los *diretores* quienes, al fin y al cabo, y a pesar de la alianza de intereses, eran agentes del Estado. En el último tercio del siglo XIX y hasta las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX, la acción de los estados nacionales dejó de sentirse en la mayor parte del vasto subcontinente amazónico, permitiendo que los intereses económicos del extractivismo ya abiertamente capitalista pasaran a dominar la región o, peor aún, se alió descaradamente con aquellos.

Las consecuencias de esta defección o negligencia de los Estados fueron terribles, toda vez que la Iglesia tampoco fue capaz de suplir ese vacío: el Amazonas se convirtió en un territorio sin fronteras y sin ley, en el que la maximización de la producción se convirtió en el único programa de gobierno de la región, en el principio rector de la economía política. Para este ídolo inmisericorde regido por la sangre del capital no existían conceptos como la justicia social o los derechos humanos, tan sólo el incremento de sus ganancias. El resultado fue la opresión, explotación y/o esclavización de los grupos y clases más débiles del conjunto social amazónico: los negros, los campesinos pobres mestizos y los indios, quienes formaron el batallón de *seringueiros* que se dejó la piel en las estradas del caucho. Y nadie puso en marcha ningún mecanismo para defenderlos. El Estado brasileño, pretendiendo, bajo presión de la Iglesia, acabar con una situación de injusticia hacia los indígenas había sentado las bases de una injusticia mayor: se había autoinmolado en el Amazonas, había delegado su representación en la región en favor de los propietarios particulares, abandonando así a su suerte a los indios, a quienes Pombal había soñado con convertir en ciudadanos, y a otras clases explotadas. El triunfo de la Iglesia, como en otras ocasiones, había sido pírrico, puramente simbólico.

Ni el Estado ni la Iglesia hubieran tenido fuerzas tampoco para impedir la explotación aunque hubiesen puesto su empeño en ello: La súbita inyección de capital que trajo consigo el *boom* del caucho transformó a muchos de los antiguos o nuevos hacendados en hombres poderosos, de recursos relativamente grandes para zonas tan remotas y poco pobladas, en verdaderos señores neofeudales o neoesclavistas, dueños de haciendas, hombres y vidas, con ejércitos privados que impartían su propia justicia, cuyos paradigmas son individuos como Arana, Fitzcarraldo, Funes, Araujo y cuyo poder quedó reificado en los esplendores arquitectónicos de la ciudades de Manaos e Iquitos. Le quedaban al Estado los destacamentos militares, es cierto, pero estos, que seguían dependiendo de la fuerza de trabajo indígena para su funcionamiento, y a cuyos oficiales atraían como al que más los succulentos beneficios de la actividad extractiva, no fueron otra cosa que un brazo ejecutor de las fuerzas económicas dominantes, el leal instrumento de coerción comprado por y conchavado con ellas.

Para los indígenas amazónicos, la Era del Caucho significó, pues, en términos generales, un incremento notable en la intensidad de la dominación y la explotación con respecto a la situación previa. El resultado final se saldó con un terrible genocidio para toda la región, la desaparición de grupos étnicos enteros y la disrupción de las estructuras y formas de vida tradicionales de muchos pueblos indígenas. Es necesario señalar, sin embargo, que la generalización oculta la existencia de gradaciones regionales y particulares significativas en la intensidad de esa explotación, que dieron lugar a situaciones locales diferentes y a consecuencias muy distintas para cada área o grupo indígena en concreto.

En la región ticuna la explotación del caucho desde finales del XIX no modificaría radicalmente la situación anterior. Aunque los niveles de

explotación se incrementaron, las nuevas actividades económicas se desarrollaron de acuerdo a un modo de producción no muy diferente al de los periodos anteriores y, de hecho, heredero de estos: permanencia generalizada de los ticuna en sus asentamientos en la tierra firme y combinación de sus actividades de subsistencia con los trabajos de recolección del látex y otros productos. La región ticuna mantuvo así niveles bajos de explotación con respecto a otras regiones de la Cuenca, con las implicaciones que eso tendría para la sociedad y la cultura indígenas. El Alto Amazonas (donde, entre otras etnias, se asentaban los ticuna), nunca alcanzó ni remotamente los niveles de genocidio y etnocidio o explotación que en otros lugares harían el Amazonas tristemente famoso ante el mundo y la Historia. Es esta una tesis que tomamos de Pacheco de Oliveira (Pacheco 1988) y que nuestro propio análisis de la trayectoria histórica en el área nos conduce a refrendar.

La conclusión más importante que puede extraerse de este subcapítulo es, pues, la existencia en la región ticuna del Alto Amazonas de **un cierto continuum histórico** que conecta la estructura socioeconómica y de poder de las misiones carmelitas de principios del siglo XVIII con la existente durante el régimen de haciendas implantado durante la Era del Caucho (1880-1920) y que habría de sobrevivir en el área ticuna hasta la segunda mitad del siglo XX. Una serie de procesos de cambio histórico conducen de una a otra sin grandes fricciones pasando por este estadio intermedio del *Diretório* que hemos analizado, con vectores que apuntan a una intensificación creciente de la sujeción indígena, de su explotación económica y, relativamente, de su aculturación y/o de cambio de sus estructuras sociales originarias. Y decimos *relativamente* porque, si bien es cierto que el proceso aculturador siguió siempre un camino ascendente (nunca hubo marchas atrás) el periodo del *Diretorio* y el régimen de las haciendas caucheras asistieron a una disminución sorprendente de su velocidad,

prácticamente un estancamiento. Las misiones habían sido centros de aculturación intensiva, diseñadas específicamente con ese objetivo. Lo mismo pretendía en sus presupuestos iniciales el *Diretorio*. Las estrategias de dominación de los *diretores* y de los caucheros —peruanos o brasileños es indiferente— imprimieron, sin embargo, un freno al proceso de aculturación que lo ralentizó hasta prácticamente la parálisis durante casi dos siglos.

Si régimen misional, *Diretório* y régimen de haciendas constituyen, decíamos, un claro *continuum* socioeconómico, en lo que respecta al proceso de cambio y aculturación de la sociedad ticuna existe una evidente ruptura entre la primera de las situaciones históricas y las dos que la sucedieron. Si en un primer momento la proyección histórica apuntaba hacia la aculturación de los indígenas en el transcurso de unas generaciones, la falta de continuidad y la debilidad del impulso evangelizador —tarea, como comentábamos, ya de por sí nada fácil— frustró esta trayectoria de transformación. El *continuum* a este respecto se restableció de nuevo desde finales del XVIII pero con coordenadas de signo contrario. Porque si hay una característica distintiva de los regímenes de dominación que sucedieron al de las reducciones que nos interesa resaltar en este estudio es que estos **apenas vinieron acompañados de un proceso de aculturación paralelo**. Este proceso sólo se manifestó, como hemos señalado, en los escasos centros urbanos (Sao Paulo de Olivença, Benjamín Constant, Tabatinga, etc.) y básicamente a través del mestizaje. Desde la desaparición del régimen de reducciones no hubo ninguna tentativa planificada por parte de la sociedad dominante de asimilar culturalmente a la población dominada, cuya mayoría permanecía en asentamientos rurales, ni imponerle sus códigos de valores.

ABRIR CAPÍTULO IV 1ª PARTE





ABRIR CAPÍTULO III 1ª PARTE

CAPÍTULO IV

EL FENÓMENO SOCIO-COGNITIVO DEL ATÍPICO *CABOCLISMO* TICUNA: UNA PERSPECTIVA PSICO-SOCIAL DE LA DOMINACIÓN OCCIDENTAL SOBRE LOS INDIOS.

Puso España en nosotros su Sancho y su Quijote.

Bullen en nuestra sangre su genio y su tesón.

**¡Pero hay un indio extraño, pensativo y huraño
paseándose en el templo de nuestro corazón!**

(Atahualpa Yupanqui, *Guitarra*)

4.1.Introducción.

A diferencia de lo que ocurrió en otros lugares y momentos de la colonización de América, una dominación occidental de más de doscientos años de duración sobre un grupo étnico relativamente pequeño de cazadores-horticultores no trajo como resultado la asimilación del grupo dominado a la cultura dominante, prácticamente en ningún grado. Hacia 1929, cuando Curt Nimuendajú realiza el primer trabajo de campo antropológico entre los ticuna, las prácticas culturales ticuna persistían casi intactas. Gran parte de la explicación radica, evidentemente, en el sistema de *indirect rule* empleado por los patronos para controlar a la población. Como ya apuntábamos más arriba, los diferentes sistemas de dominación que se sucedieron en la zona desde mediados del XVIII (*Diretorio*, patronos seringalistas) **se sustentaban estructuralmente en una estrategia de no asimilación cultural de las poblaciones dominadas**, con excepción de cierto grado de aculturación material¹.

¿Cómo pudo un puñado de occidentales mantener una dominación tan larga sobre un pueblo que conservaba en buena forma la potencia de su cultura y, en parte, de sus estructuras sociales?. Sin duda el sistema de *indirect rule* era más soportable que la dominación directa que se estableció en otros lugares,

¹ Sólo a partir de los años 40, tras la suavización y decadencia del sistema de haciendas, y ante el embate ineludible de la globalización, los procesos de aculturación y cambio social se han puesto en marcha con intensidad creciente y progresión geométrica. Es significativo que la aceleración del proceso aculturador v haya venido aparejada al descenso notable en los niveles de dominación y explotación económica de Occidente, con el debilitamiento del régimen de los patronos

como en las caucherías de la Huitocia: los ticuna se habrían resignado al control a distancia y a una explotación de baja intensidad a cambio, entre otras cosas, del acceso a las herramientas de las que eran dependientes. El argumento, sin embargo, expresado de esa manera, es engañoso: el sistema de dominación impuesto a los ticuna, por más que fuera menos opresor que otros, más adecuado quizá a las posibilidades de control de los colonizadores occidentales, no dejaba de ser un sistema de opresión al fin y al cabo, en ocasiones bastante violento durante el régimen de los patronos, como veremos. Es evidente que los ticuna hubieran obtenido más ventajas sacudiéndose ese yugo- por benigno que este fuera, que no lo era tanto – y comerciando directamente sus productos en vez de trabajar para los patronos. ¿Por qué no lo hicieron?. Como ya comentamos al hablar de las reducciones jesuítas, la respuesta de la coerción física por sí sola no es satisfactoria para explicar el escaso poder de respuesta indígena a la dominación: los destacamentos militares eran escasos en este área y separados entre sí por distancias enormes y, para más *inri*, estaban constituidos en su mayor parte por levas de indígenas; las pequeñas cuadrillas de los patronos, alteregos coyunturales de los desaparecidos *viracochas* jesuíticos, no eran suficientes para enfrentarse a sublevaciones masivas. Los ticuna nunca se rebelaron contra el yugo occidental.

La permanencia de la situación de dominación se consiguió a través de una combinación de elementos que en su conjunto coadyuvaron al mantenimiento del control social sobre los dominados y que, en esencia, son básicamente los mismos que habían permitido a los misioneros del XVII y XVIII concentrarlos en reducciones. Ya llovía sobre mojado. El régimen misional y el contacto interétnico que le había precedido bajo diversas formas (expediciones esclavistas y comerciales, guerra luso-española, etc.) habían efectuado un trabajo previo imprescindible de "domesticación" de los grupos étnicos ribereños que

condujo a su subordinación sin resistencia a los nuevos amos laicos. Un control basado en la interacción de un conjunto complejo de elementos entre los que se encontraban la dependencia indígena a los productos occidentales, el monopolio de su provisión, la coerción y la amenaza de razzias esclavistas, y, elemento fundamental, la interiorización en los indígenas de su propia subordinación a través de la proyección carismático-mágica del poder occidental. En el sentido ya expresado de *continuum*, y llenando aún más lejos en nuestro razonamiento, el régimen misional, tanto carmelita como jesuíta, no puede contemplarse sólo como una mera etapa anterior en un proceso de evolución sociopolítica ininterrumpido sino también como una etapa necesaria, sin la cual el *Dirétorio* y después el régimen de los hacendados no hubieran podido tomar el relevo, uno tras otro, de la sujeción indígena de la manera en que lo hicieron, sin reacciones significativas por parte de aquellos.

El legado esencial de las reducciones a las estructuras de dominación futuras que la habían de suceder había sido la puesta en marcha del proceso de transformación de los ticuna en una nueva categoría social de indígenas que nosotros, siguiendo a Cardoso de Oliveira, etiquetaremos con el término *emic* brasileño de *caboclos*, aunque se haga necesaria una posterior matización de esta terminología, por poseer este vocablo connotaciones muy amplias en Brasil.

Antes de responder a la pregunta *¿qué son los ticunas-caboclos?* quiero traer a la palestra otro interrogante, porque con su respuesta empezamos ya parcialmente a responder a la primera: ¿no hubiera sido la asimilación cultural, la incorporación de los valores occidentales, una forma efectiva, entre otras, de control social como lo había sido para los misioneros?. La respuesta es sí y no. Sí, porque es cierto que hubo una incorporación de elementos de la cosmovisión occidental por parte del indígena y no, porque la incorporación que se produjo en

este momento no fue la del código de valores de la sociedad europea sino la del **estereotipo que la sociedad europea tenía sobre el indio y la que tenía sobre sí misma**, junto con el complejo de actitudes que engloba la incorporación de dicho estereotipo. Esta es precisamente la esencia del proceso socio-cognitivo que hemos venido a bautizar como *atípico caboclismo ticuna*, la interiorización por parte del indio del conjunto de estereotipos inferiorizantes y prejuicios negativos que Occidente proyecta sobre él y que genera un complejo actitudinal de inferioridad.

El fenómeno del *caboclismo* o la *cabocización* atípica de los ticuna es la clave para entender a la vez la forma concreta en que se llevó a cabo la subordinación de estos indígenas- y, de paso, la de otros muchos de todo el continente iberoamericano- a la estructura de dominación occidental y la débil asimilación cultural a dicha sociedad dominante que *a priori* podría suponersele aparejada. A su análisis dedicaremos este capítulo, diseñado con voluntad de verdadero telón de fondo conceptual de todo este capítulo sobre la etnohistoria del contacto. El estudio del *caboclismo* ticuna como fenómeno socio-cognitivo, que tiene nacimiento en esta época pero cuyo desarrollo no culmina hasta principios del XX, nos será útil así mismo para tender un puente entre este periodo de misiones y *diretores* que ahora cerramos y el ya brevemente apuntado del caucho. El régimen de las haciendas caucheras que sucedió al *Diretorio* en el Alto Amazonas no es, como decíamos, sino un momento más en ese *continuum* socio-histórico al que asiste la región y que no verá su quiebra definitiva hasta prácticamente la segunda mitad de este siglo.

Quisiera incluso ir más allá para reivindicar la relevancia actual de este análisis sobre el *caboclismo* ticuna. Aunque la sonda analítica descienda a las profundidades de la Historia para estudiar el fenómeno desde el contexto

etnohistórico de este capítulo porque el *caboclismo*, definido como aquí lo haremos, no es ni mucho menos un fenómeno que se pierda en el pasado sino algo muy presente cuya permanencia histórica alcanza hasta nuestros días y que aún sigue dictando, en cierta manera, pautas de conducta entre los individuos. Un ejemplo más de esa *longue durée* de los procesos históricos o psichistóricos.

El núcleo argumentativo de este capítulo quiere construirse desde el fundamento de la Psicología Social para abordar la historia de la dominación y explotación ticuna y de sus relaciones interétnicas con Occidente desde una dimensión cognitiva que nos parece estaba faltando en el análisis. En el desarrollo de esta dimensión se acudirá también, no obstante, a otras perspectivas teóricas de la Antropología Social así como a la Historia. Aunque los procesos de dominación y explotación obedecen siempre a factores multicausales es mi intención mostrar cómo los procesos cognitivos y afectivos son fundamentales en cualquier situación de desequilibrio de poder, del tipo que sea, entre dos grupos sociales diferentes. En este sentido, aunque los argumentos están dirigidos a reflexionar sobre el caso concreto de la dominación de los ticuna, pueden muy bien servir de telón de fondo teórico para encuadrar situaciones de dominación con variables semejantes en toda la Cuenca Amazónica, en otros contextos de dominación y explotación indígenas o incluso para otros contextos sociohistóricos diversos (véase, por ejemplo, el paralelo comparativo que se hace entre la situación de los ticuna y la de los siervos feudales) lo cual sin duda manifiesta las ambiciones de esta tesis de escapar del mero rango de marco explicativo de fenómenos locales.

4.2. Hacia una definición del *caboclismo ticuna*. De Cardoso de Oliveira a la Psicología Social.

El Diccionario de David Ortega Cavero define el localismo brasileño *caboclismo* como *Acto o sentimiento del caboclo* (Ortega 1986:134). Quizá no sea este el término más afortunado para designar al conjunto de actitudes que implica la incorporación por los propios ticuna de los estereotipos occidentales del indio y el blanco, en tanto que el término *caboclo* del que deriva es un vocablo bastante ambiguo, polisémico, utilizado para designar situaciones sociales bastante diversas. Ortega de nuevo define *caboclo* como *indígena brasileño; mestizo de blanco con india* (Ortega 1986: 134), es decir, dos categorías significativamente distintas para un mismo término. El Diccionario de Julio Conceição añade una categoría más: *mestizo de un blanco con un indio, trabajador brasileño del interior* (Conceição 1993: 133). Si existiera algún principio en filología similar al de la Indeterminación de Heisenberg en la Física, el término *caboclo* podría ser una de sus demostraciones paradigmáticas.

De una forma general, podríamos decir que se denomina *caboclos* a las poblaciones campesinas del Amazonas, con un fuerte componente racial de mestizaje o de sangre india, pero con un marcado carácter occidental via mestizaje o aculturación. En ese sentido la utilización del término para caracterizar la situación sociocultural de los ticuna a partir del siglo XVIII podría no ser muy acertada ya que aunque existe contacto y dominación occidental esa aculturación no se produce en la mayoría del grupo étnico. La razón por la que, a

pesar de todo, hemos escogido este término para dar título al fenómeno que analizamos es porque precisamente ese es el que utiliza Cardoso de Oliveira, pionero de los estudios de fricción interétnica en Brasil, para referirse a este fenómeno entre los ticuna.

Según Cardoso de Oliveira

O caboclo, na área tomada para investigação, é o Tukúna transfigurado pelo contato com o branco. Ele se diferencia dos grupos tribais do Javari, porquanto se constitui para o branco numa população indígena pacífica, "desmoralizada", atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao "índio selvagem", [...] hostil ou arredio (Cardoso 1972: 83).

Lo que no especifica explícitamente Cardoso, y en ello radica la clave de la posible confusión, es que el de los ticunas no es un *caboclismo* normal sino un *caboclismo atípico*, pues no implica de ningún modo la occidentalización plena de los mismos, salvo en su dependencia tecnológica y política de los colonizadores.

Por otro lado, como el propio Cardoso advierte, la condición de *caboclo* entre los ticuna no es tan sólo una categoría social, sino, además, y lo que es más importante, una actitud, un estado de conciencia. A eso nos referimos cuando hablamos del *caboclismo* como un fenómeno fundamentalmente socio-cognitivo, porque la parte fundamental de su constitución es la vertiente cognitiva que, según Bourdieu, va asociada a toda categoría social (Bourdieu 1991). Dicha vertiente se concreta en una interiorización/incorporación por parte del indígena

de su posición de subordinación respecto al occidental, que tiene como consecuencia la aceptación de dicha dominación como algo dado y natural:

O caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tükuna (Cardoso 1972: 83).

Afirmación muy general cuyo significado matiza unas líneas más abajo y que no implica, como decíamos, la asunción por el indígena del conjunto global de los valores del blanco - lo que llevaría a la aculturación, a un *caboclismo normal* - sino una incorporación alienante de la visión etnocentrista occidental, prejuiciada, sobre los pueblos "salvajes" que conduce al indígena a aceptar como natural la estructura social impuesta por el colonialismo y la posición subordinada a que el europeo lo relega.

O caboclo é, assim, o Tükuna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i.e., como intruso [en su propia tierra], indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco (Cardoso 1972: 83).²

La definición de Cardoso se nos presenta como un punto de partida óptimo que será cometido de nuestra reflexión desarrollar y completar a la luz de la Psicología Social, del estructuralismo y de la antropología marxista con objeto de analizar algunas de las características cognitivas implícitas en la estructura de dominación occidental que se impuso en los siglos XVIII y XIX sobre los ticuna.

² Esta connotación del término *caboclo* se documenta entre los mismos ticuna. Azulai Manduca Vázquez, uno de nuestros informantes, nos sorprendió con la siguiente información: *A los ticuna en la parte de Brasil les llaman "cabucos", que quiere decir "esclavos" (Azulai Manduca, 43 años, San Martín de Amacayacu, Colombia).*

En la definición de Cardoso encontramos varios elementos que convenientemente reordenados nos permiten ver en este *caboclismo atípico* lo que la Psicología Social ha dado en denominar como *complejo actitudinal* (Harding y cols, 1954; Kiesler, Collins y Miller, 1969[en Morales et al., 1995], Mitscherlich, 1971). Un complejo actitudinal, o una actitud, entendida como la asociación entre un objeto dado, y una evaluación y una conducta dadas (Morales et al., 1995) se compone, como se desprende de su propia definición, de tres elementos:

a) Un elemento cognitivo, el **estereotipo**, entendido como *las percepciones de la persona sobre el objeto de la actitud y de la información que posee sobre él* (Morales et al. 1995: 497).

b) Un elemento afectivo, el **prejuicio** (que puede ser negativo o positivo), *compuesto por los sentimientos que dicho objeto despierta* (Morales et. al 1995: 497).

c) Un **elemento conativo-conductual**, que *incluye las tendencias, disposiciones e intenciones hacia el objeto, así como las acciones dirigidas hacia él* (Morales et. al 1995: 497).

Si bien la relación causa-efecto entre estos tres elementos es estrecha no siempre es necesaria, es decir, no siempre un estereotipo genera un determinado tipo de sentimiento y no siempre este sentimiento tiene por qué concretarse en una acción determinada. Esta perspectiva psicosocial de las relaciones de dominación occidental/indígena ha sido quizá la menos explorada en los análisis antropológicos sobre relaciones interétnicas en el contexto amazónico, como lo demuestra el estudio del mismo Cardoso, quien apunta en esa dirección pero sin adentrarse después demasiado por ese fértil terreno por él desbrozado.

Con esta definición como plantilla teórica observamos que el *caboclismo ticuna* participa de todas las características de un complejo actitudinal compartido por todo un grupo social en el que no faltan ninguno de los tres elementos constitutivos, que en este caso sí están ligados los unos a los otros en una cadena causal: el elemento cognitivo, con la incorporación de un estereotipo (en esta variedad a estudio, estereotipo no generado al interior de la propia sociedad sino impuesto desde fuera por la sociedad dominante occidental³) en el mecanismo de percepción de la realidad del indígena, provoca el surgimiento de una especie de sentimiento o conciencia "de inferioridad", *conciencia negativa* la llama Cardoso, que desemboca en una acción de aceptación natural de su sujeción al blanco. El complejo actitudinal del *caboclismo ticuna* tiene, además, su contrapartida necesaria en un complejo actitudinal de dominación del europeo. Ambos pares de relaciones son opuestos mutuamente interdependientes en un sistema estructural de relaciones, conformando, de hecho, un solo complejo actitudinal dialéctico. La necesidad de abordar el fenómeno desde un punto de vista estructural quedará perfectamente patente en el desarrollo uno por uno de los tres elementos del complejo actitudinal que hemos dado en denominar *caboclismo ticuna*.

³ La intuición y una información bibliográfica adicional me dicen que quizá aquí se encuentra la clave de la explicación de la utilización que Cardoso hace del término *caboclismo* para referirse a este fenómeno. Dice el Diccionario Etimológico de Antenor Nascentes: *Caboclo* : *Do tupi kari'boka "procedente do branco"* (Nascentes 1966: 122), °; es en su definición etimológica donde debemos buscar el significado original de la voz, por debajo de las capas semánticas que la Historia le ha ido añadiendo y es sin duda este étimo del término el que refleja con mayor penetración la esencia del *caboclismo* como complejo de actitudes impuestas al indígena desde fuera, como un *status* social y un estado de conciencia indígenas, sí, pero de generación alienígena, no natural sino impuesta, *ex alio*, en una palabra, "procedente del blanco". Quizá fue este sentido etimológico, primigenio, el que inspiró a Cardoso la utilización del término.

4.3. La formación de la imagen estereotípica del *indio salvaje* versus *blanco civilizado* en la cultura dominante europea.

La definición de Cardoso de Oliveira se nos queda corta cuando observamos que el proceso de contacto no implicó solamente la incorporación por el indio de la visión que el occidental tenía sobre los pueblos indígenas como inferiores y primitivos, sino también, y casi más importante, la incorporación de la imagen que los europeos tenían de sí mismos como superiores, civilizados, más "evolucionados", y la doctrina de "destino manifiesto" que emanaba de esa imagen, que los legitimaba para gobernar al resto de los pueblos del mundo. Es en este sentido, que no completa Cardoso, que podemos emplear correctamente la expresión *interiorização do mundo do branco* por el indio.

Como apuntábamos más arriba, la imagen del *indio salvaje* es inseparable de la del *blanco civilizado* y es por ello que es necesario abordar la construcción de ambas imágenes desde una perspectiva estructural. Dado que el mismo principio opera en el campo de los sentimientos y de las conductas incluiremos estos en el análisis a fin de no tener que volver a mencionarlo cuando nos ocupemos de ellos.

Un análisis estructural nos acercará de entrada al conjunto de sistemas de interrelaciones (simbólico, social, político, etc.) en el que se construyen las

imágenes del blanco y del indio como paso previo para analizar el proceso de interiorización de dichas imágenes en la psique de los agentes sociales.

El enfoque estructuralista nos permite pasar de contemplar el *caboclismo ticuna* como un mero efecto de la dominación occidental y de la imposición de su estereotipo etnocéntrico, a considerar ambos elementos como mutuamente interdependientes, como opuestos complementarios de un mismo sistema que sólo tienen sentido en tanto que definidos el uno por oposición al otro (Levi-Strauss 1958). La identidad del *caboclo ticuna*, definida como indio que acepta naturalmente su subordinación al blanco, el **sentimiento de inferioridad** que se genera en él, y su conducta de sumisión no pueden entenderse sino por oposición a la identidad del *civilizado*, a su propia consideración como ser superior y a su comportamiento dominante. Pero, viceversa, la construcción de esa imagen de superioridad del blanco, de su identidad como *civilizado* legitimado para dominar, necesita de su imagen contraria para adquirir plena operatividad y sentido, necesita definirse en oposición a algo, en oposición a lo que no es. En palabras de Leonor Malaver :

La identidad, el concepto del yo, se deriva del concepto sobre el otro en base a lo que lo hace diferente [...] El "indio" ha sido una creación de la cultura europea como categoría filosófica para fundamentar su propia ideología de progreso evolucionista (Malaver 1988:247).

El punto de vista estructural nos abre, pues, a una perspectiva mucho más amplia, permitiéndonos contemplar el *caboclismo ticuna* como un fenómeno integrado en un sistema global de relaciones de oposición mutuamente interdependientes que incluye elementos simbólico-cognitivos (los estereotipos *indio salvaje/caboclo/civilizado*), afectivos (sentimientos inferioridad/superiori-

dad) y conativo-conductuales (sumisión/dominación) que se ponen en acción a través de sistemas de rol/status y de relaciones socioeconómicas y políticas (catecúmeno/misionero; trabajador/patrón; explotados/explotadores; grupo sometido/grupo dominante, etc.). El conjunto total de todas las relaciones constituye el propio sistema social de dominación.

De acuerdo con la teoría estructuralista, un sistema de oposiciones dado puede englobar a su vez sistemas de oposiciones más específicos, mediante segmentación de sus elementos por las mismas reglas de oposición o, al contrario, estar contenido en un sistema de oposiciones más amplio. En el caso que nos ocupa, el sistema estaría contenido en otro aún más amplio : el de la oposición *indio salvaje/ sistema de dominación*, cuyo segundo término de oposición vendría constituido por el sistema que se segmenta en las oposiciones que acabamos de analizar y que se expresa esencialmente en el par *caboclo-civilizado*. En ese sentido, el *indio salvaje* está fuera del sistema, al ser independiente y autónomo del blanco, pero, como tal, es una categoría *emic* que viene definida por dicho sistema y es un punto de referencia no por externo menos sustancial para el *caboclo*, categoría que se construye tanto cognitiva como socialmente por una doble oposición: frente al *salvaje* por un lado y frente al *civilizado* por otro⁴. Si queremos entender el *caboclismo ticuna* hemos de comenzar, pues, por analizar las imágenes de *indio salvaje* y de *civilizado* generadas por y en el sistema de dominación.

⁴ Si el *indio salvaje* como categoría *emic* es un constructo del sistema de relaciones instaurado por el contacto con Occidente tampoco puede afirmarse que el *indio salvaje* como categoría *ethic*- entendiendo por este simplemente aquel que no fue sometido a la dominación occidental- sea plenamente independiente del mismo. Es importante dejar claro que el aislamiento y autosuficiencia de las etnias amazónicas que escaparon al choque directo con el colonialismo occidental, consideradas durante mucho tiempo como "tradicionales" por los antropólogos, no son sino consecuencia de la ruptura de la red de relaciones interétnicas (políticas y socioeconómicas) existente en tiempos precolombinos. El sistema de dominación blanca afectó, por tanto, de una manera u otra, a todos los grupos, incluso a los que no se integraron en él, puesto que rompió el sistema de relaciones preexistente.

La fuerza con que el etnocentrismo occidental proyectó desde el siglo XVI la imagen estereotípica del *indio salvaje* fue tal que, como ejemplo de ese proceso de incorporación, ha dejado impresa su huella incluso en el discurso indígena. Es así, por ejemplo, que aún hoy en día los ticuna utilizan el calificativo *racional* como sinónimo de occidental, de hombre blanco, convirtiendo un término de aplicación semántica universal en una categoría étnicamente excluyente que deja fuera al indígena. Es así que el lenguaje establece implícitamente una distinción radical entre dos categorías distintas de seres humanos proporcionándonos una pista inestimable, como una radiografía, tras la que se traslucen las construcciones conceptuales occidentales del indio y del blanco, incorporadas por los ticunas: el estereotipo del indio como ser gobernado por la irracionalidad de la superstición y el automatismo de la costumbre y de los instintos, que coarta cualquier iniciativa individual y entorpece las posibilidades de cambio; en suma, el indio entendido como *salvaje*, esto es, como ser a medio camino entre la naturaleza y la cultura, entre lo animal y lo social (*salvaje* viene de *silva*, selva, bosque, dominio extrasocial en el universo cognitivo europeo).

Una imagen, ésta, claramente construida en oposición al concepto europeo de humanidad, definido desde el Renacimiento por la racionalidad, regida ésta por los principios de la lógica filosófica y la ciencia empírica, y un individualismo creciente, que convierten al hombre en sujeto activo y consciente de la Historia, en cuyo refuerzo acude desde la Ilustración una voluntad teleológica de progreso material y espiritual que contemplaba la naturaleza como objeto ajeno a lo social, destinado a ser transformado y dominado por medio de la razón en aras de dicho progreso y que la sociedad industrial capitalista se encargaría de transformar en paradigma de la cultura occidental.

Este concepto etnocéntrico de humanidad y sociedad se completaba y nutría, además, de otros complejos simbólicos. Así, por ejemplo, dos pares de oposiciones fundamentales en la cosmovisión europea como el de *cristianismo/paganismo*, derivado de las coordenadas ideológicas medievales, y el de *civilización/barbarie*, heredado del mundo grecorromano. Si el primero tuvo quizá más peso en los tempranos siglos del contacto (XVI-XVII), que no sufren los ticuna, no hay duda de que a partir de la Ilustración el segundo par de oposiciones había de influir con mayor fuerza. Dicho constructo conceptual caracterizaba la *civilización* como una forma compleja de organización política basada en el Estado, en la vida urbana y en el refinamiento material y espiritual que se le suponían asociados (*civilización*, de *ciuitas*, ciudad, es decir, ciudad-estado, *πολις*) y de la que patentemente carecían los indios amazónicos. Como podemos observar una vez más, las imágenes estereotípicas de *salvajismo* y de *civilización* no se entienden plenamente sino desde un acercamiento estructural, contemplándolas como construcciones cognitivas mutuamente interdependientes, definiéndose la una en oposición a la otra, siendo cada una la negación de la otra.

Otro elemento importante en la construcción de la imagen del *indio salvaje* fue el contraste entre las pautas culturales occidentales y las indígenas, en especial prácticas como el canibalismo y las pertinentes a la moral sexual, como la poligamia o la desnudez. El profesor Calvo Buezas nos hace notar, por ejemplo, la gran importancia concedida en todo momento a la desnudez por los exploradores y colonizadores españoles (Calvo 1990: 39). Desde la lógica etnocentrista europea prácticas como aquellas, que el relativismo cultural postmoderno ha despojado de connotaciones peyorativas⁵, coadyuvaban a la

⁵ Tomás Calvo afirma implícitamente cómo el argumento de la desnudez podría ser perfectamente vuelto del revés : para los indios tainos habrían sido los españoles los que andaban desnudos pues, a pesar de todos sus perifollos no iban cubiertos de *bixa*, la pintura corporal que para los indígenas constituía su vestido y sin la cual *se sentían desnudos* (Calvo 1990: 40-41).

formación de esa imagen del indio como ser cercano a lo natural, que, como los animales, se come a sus congéneres, va desnudo y es promiscuo. Este argumento nos lleva más lejos aún, por caminos que no es cometido de este estudio recorrer: es evidente que el concepto de *animalidad* o *animal* o, más globalmente, *naturaleza*, con el que se compara al *indio salvaje* es también una construcción simbólica de la cultura europea, un estereotipo definido por oposición al concepto occidental de humanidad que se presenta como homogéneo a pesar de la diversidad que muestra la realidad natural. No es necesario recordar, además, que otras culturas con diferentes conceptos de humanidad no otorgan una separación tan radical, una diferenciación tan sustantiva, entre lo humano y lo animal, estableciendo estadios intermedios, atribuyendo cualidades humanas a ciertos animales, etc.

En el caso de las sociedades indígenas, los europeos parecen haber actuado de una forma parecida, metiendo en el mismo saco a culturas muy diferentes, colocando a todas ellas el sanbenito de un estereotipo que no se corresponde con la muestra empírica (no todas son caníbales, no todas son polígamas, etc.). De ahí que Kuper, por ejemplo, hable en términos de *invención de la sociedad primitiva*, siendo este un proceso de construcción simbólica que atraviesa las fronteras de los siglos y continúa, en relevos sucesivos, hasta el siglo XIX. Como afirma Kuper, la antropología evolucionista tuvo mucho que ver en la generación de esta imagen ideológica de las *sociedades primitivas*, imagen mistificada que no era sino el reflejo antitético de la idea occidental sobre su propia sociedad (Kuper 1988: 5-9)⁶.

⁶ [...] *Primitive society proved to be their own society(as they understood it) seen in a distorting mirror. For them modern society was defined above all by the territorial state, the monogamous family and private property. Primitive society therefore must have been nomadic, ordered by blood ties, sexually promiscuous and communist. There had also been a progression in mentality. Primitive man was illogical and given to magic.[...] They looked back in order to understand the nature of the present, on the assumption that modern society had evolved from its antithesis* (Kuper 1988: 5)

El contraste entre este conjunto de imágenes y conceptos y la realidad de las sociedades igualitarias aldeanas amazónicas de tecnología simple condujo, pues, a la construcción de la imagen estereotípica del *indio salvaje* en oposición a la de *civilización* y, por tanto, a su percepción como un ser no totalmente social, no totalmente humano (puesto que lo social es atributo inseparable a lo humano), como algo a medio camino entre la naturaleza y la verdadera humanidad, definida por esos principios europeos que se pretendían universales. Por citar tan sólo referencias pertinentes al caso etnográfico que estudiamos, diremos que en el siglo XIX el viajero francés Paul Marcoy tachaba a los ticuna que aún vivían en la selva de seres en "*estado de naturaleza*" (Marcoy 1867:146) y no hemos podido encontrar reflejo más notable de esta imagen occidental del *salvaje* que el que destila de las palabras de La Condamine, insigne científico ilustrado, cuando dice al respecto de los yaguas y ticunas que acababan de poblarse en San Ignacio de Pebas:

La mayor parte de los nuevos pobladores de Pevas aún no son Christianos. Son unos animales sylvestres, recién salidos del monte; y lo primero que se trata, es de hazerlos hombres (La Condamine 1993 [1745]: 75).

Se comprende ahora que el *caboclo ticuna* no es en este sentido sino el resultado de la misma lógica de la construcción dialéctica del par conceptual *civilización/salvajismo*, que implicaba la superioridad y la consecuente dominación del primero sobre el segundo. El *caboclismo ticuna* sería así la síntesis lógica, por utilizar la metáfora hegeliana, surgida de la tesis de la *civilización* y la antítesis del *salvajismo*.

4.4. Actitudes y Sentimientos: el complejo de inferioridad y de autonegación del indígena y la profecía de autosatisfacción del blanco.

Una imagen como la que se refleja de las palabras de La Condamine había de generar casi inevitablemente entre los colonizadores blancos sentimientos y actitudes de superioridad hacia los nativos indígenas, pues el concepto en sí es ya una actitud de superioridad evidente. Es necesario, sin embargo, señalar que la construcción de un estereotipo cultural nunca es plenamente homogénea y que lo que aquí se ha intentado es un esfuerzo de síntesis que pretende dar cabida a posturas de radicalidad diversa. Las palabras de La Condamine reflejan, sin duda, uno de los posicionamientos más duros, pero el "sentimiento de superioridad" occidental generado por el estereotipo etnocéntrico se concretó sobre el área de interacción ticuna-occidental en formas diferentes, de mayor o menor radicalidad, dependiendo del momento y de los actores sociales en cuestión. De entre ellas destacan a nuestro juicio las siguientes:

a) El **desprecio absoluto** por el indio, que se nutre en buena parte de esa concepción del mismo como un elemento más de esa naturaleza que el europeo considera al servicio del hombre, como un cuasi-animal o ser sub-humano al que el hombre (del hombre en el pleno sentido de la palabra, el blanco) domestica para hacerle trabajar. Una actitud ejemplificada en la figura del esclavista o la posterior de caucheros depredadores sin escrúpulos del tipo de Fitzcarraldo o Arana.

b) Una **actitud paternalista** que consideraba al indio como una especie de "menor de edad" porque, como el niño, carece de la socialización imprescindible (socialización en la *civilización*) para formar parte de la sociedad de individuos adultos con plenos derechos y deberes. El indio se encuentra aún en "estado de naturaleza", pero no en el sentido del animal sino en el del bebé recién nacido y, por tanto, necesitado de una paternal guía y tutela que le saque de su deplorable condición y le convierta en una persona plena, en *civilizado*, estadio que no puede alcanzar por sus propios medios. Durante el proceso, la disciplina, incluso la coerción, serán imprescindibles pues, como todo niño, el indígena no es totalmente consciente de qué es lo mejor para él y puede negarse a seguir el camino trazado por sus mayores, cuyo objetivo final es siempre conducir a sus pupilos por la senda correcta⁷.

Por otro lado, como "menor de edad", se considera al indígena más vulnerable a posibles abusos de la sociedad, contemplándose también la tutela como necesaria para proteger a éste frente a todos aquellos que pretendan aprovecharse de su estado de "inocencia primigenia". Esta es la actitud que caracteriza al misionero, especialmente al jesuita, pero también al Estado durante el periodo histórico en que se gesta la categoría de indio *caboclo*. El proyecto original del *Diretório* de Pombal es una de las manifestaciones más claras de esta voluntad que jamás se hayan formulado institucionalmente.

⁷ El lenguaje también revela esta connotación paternalista del sistema de dominación. Durante nuestro trabajo de campo escuchamos de labios de un mestizo el término *pequenos* para referirse a unos indígenas que estaban en nuestra compañía.

- *Déjelos, doctor, y vayamos a conversar a otra parte, que estos son pequeños.*

El contexto de la conversación nos indica que el hombre no hacía referencia con ello a la estatura física de los aludidos sino a su condición de seres no totalmente adultos, que no iban a comprender nuestra conversación y con los que por lo tanto no merecía la pena charlar.

c) El desarrollo histórico posterior se caracterizó por una **tendencia a sincretizar ambas actitudes en una sola**. La clase blanca dominante desde mediados del siglo XVIII, los *diretores* de Indios y los hacendados, combinaba el sentimiento de desprecio hacia quienes eran considerados inferiores con una actitud paternalista que pretendía minimizar los costos coercitivos de la dominación, en el marco de un complejo ideológico-jerárquico con notables concomitancias con el del régimen señorial de la Europa medieval⁸. Nada tenía que ver este paternalismo con el filantropismo aculturador de los misioneros aunque se inspirara probablemente en él. Se trataba de un complejo de actitudes por las que el patrono, como el señor feudal, tendía a aparecer y a considerarse a sí mismo como protector de los indios que somete a perpetuidad, como benefactor generoso que permite a los indios vivir en unas tierras que son de su propiedad, que los defiende frente a agresiones de extraños (otros hacendados, *razzias* esclavistas), que se preocupa por su bienestar material (él es el proveedor de herramientas y demás productos manufacturados de los que los indios son dependientes), y que, a cambio, como todo patriarca, exige de sus hijos obediencia y trabajo e impone castigos - él es la única ley- si no se cumple esta voluntad.

El complejo de sentimientos de superioridad generados en la clase dominante blanca tiene, ya dijimos, su contraparte en los sentimientos de inferioridad indígena, a los cuales está unido por un sistema de retroalimentación de doble signo (positiva para el blanco, negativa para el indio) que los psicólogos sociales Perlman y Cozby denominan la *profecía de autosatisfacción*.

⁸ La comparación entre las estructuras sociales, políticas e ideológicas del señorío medieval europeo y el régimen de sometimiento y explotación de los ticuna en el Alto Amazonas no es gratuita y la emplearemos con frecuencia a partir de ahora por considerarla bastante ilustrativa y fructífera para nuestro análisis. Las semejanzas entre ambos sistemas sociales son grandes y, de hecho, el uno puede considerarse de algún modo sucesor del otro en un momento en el que las últimas estructuras señoriales aún se resistían a desaparecer en el Viejo Mundo.

Para los indios la incorporación de la visión occidental supuso la consideración del blanco como una especie de superhombre dotado de una serie de capacidades físicas e intelectuales fuera de su alcance y comprensión. El indígena asume la superioridad tecnológica, científica, militar u organizativa del blanco como una superioridad *in esentia*, como una característica asociada a la condición racial, como si el hecho de ser blanco diera acceso naturalmente a una serie de secretos arcanos, a un conocimiento innato negado al indio. Esto se traducía en la imagen carismático-mágica que los indios tenían del poder del blanco quien podía ser visto al mismo tiempo como el *padre* (patrón) bueno a quien se debía respeto y obediencia y como una figura liminal entre lo humano y el mundo de lo extrahumano, como una especie de demonio cuya fuente de poder estaba fuera del entendimiento y de las potencialidades de los indios y a quien se temía y odiaba (*vid. infra, cap. V*).

La aprehensión por el indígena de dicha superioridad material del blanco como una cualidad psíquica, innata y, por tanto, inalcanzable, conducía a la percepción de la condición subordinada como una condición natural, a la convicción de que el blanco había nacido para ser amo y el indio para ser siervo, llevándoles así *a participar en una conducta que hace que la profecía se vuelva verdadera* (Perlman y Cozby 1985: 404).

La interiorización de este exoestereotipo negativo por el indígena generaría por otra parte sentimientos profundos de autonegación en todos los órdenes, desde el moral hasta el estético, con un rechazo de su propio cuerpo ante la asunción del canon de belleza blanco, que provoca profundos sentimientos de frustración y de inseguridad que aún sobreviven en la actualidad, íntimamente imbricados en la personalidad del indígena, y que hemos podido observar y

documentar con claridad en nuestro trabajo de campo. Semejantes sentimientos han sido documentados por Perlman y Cozby en poblaciones negras de los Estados Unidos (**Perlman y Cozby 1985: 403**).

4.5. La dominación y explotación como concreción del complejo total de actitudes indio/blanco. Secuencia histórico-diacrónica de la implantación del *caboclisto* entre los ticuna.

La incorporación final por parte del indígena de su posición estructural de subordinación, en la forma de lo que podríamos denominar como un determinismo étnico de los roles sociales, parece haber cristalizado durante el período de sometimiento a *diretores* y patrones hacendados, pues el objetivo final de los misioneros, la aculturación de los indígenas, era por principio incompatible con cualquier construcción de determinismo cultural. La incorporación al universo cognitivo del indígena de este concepto innatista de la superioridad del blanco - o de su propia inferioridad - derivaría más bien de esa visión del indio como "salvaje" o "menor de edad" perpetuo, incapaz de asimilar la civilización, que tanto ayudaba al hacendado en el mantenimiento de su dominación.

La dominación del *diretor* o del hacendado no es considerada como un medio para conseguir otros objetivos sino como un fin en sí mismo, como una situación a perpetuar. A diferencia de los misioneros, que veían el período de tutela como un instrumento transitorio necesario hasta que se hubiera conseguido la aculturación total del indígena, la actitud de desprecio-paternalismo de los patronos laicos obstaculizaba premeditadamente dicha aculturación. La imagen del indígena era una excusa idónea para rechazar la posibilidad de asimilación,

pretendiendo por contra el perpetuamiento del *status* subhumano o de "minoridad" del indígena, de la diferenciación étnico-cultural que lo sustentaba, para poder así seguir justificando su sometimiento a la condición servil para siempre. He aquí como el análisis del fenómeno del *caboclismo* ticuna ha acabado por responder a las preguntas con que cerrábamos nuestro anterior subcapítulo: **el sistema de dominación se basaba en el mantenimiento a perpetuidad del indio en este estado atípico de *caboclismo*, es decir, manteniendo todas sus características de indio *salvaje* salvo las de independencia tecnológica y autonomía política para decidir su propio destino.** He aquí como el análisis global histórico, antropológico y psicológico se ha revelado útil para hallar respuesta a la pregunta de por qué doscientos años de dominación no hicieron apenas mella sobre la cultura ticuna.

Queremos ahora volver a la perspectiva diacrónica del *caboclismo* ticuna, cuyas primeras manifestaciones entre los ticuna tienen lugar sin duda en la primera mitad del siglo XVIII, durante el régimen de las misiones, pero cuya forma final - la aceptación natural de la dominación y la incorporación del complejo actitudinal de inferioridad- es el resultado de un largo proceso de desarrollo histórico de casi dos siglos que culmina a principios del XX. Parece obvio decir que dicha interiorización de la estructura de dominación, de la condición de seres inferiores y del conjunto de actitudes y prácticas de sumisión que ello conllevaba no pudo producirse de un día para otro sino como resultado de un proceso diacrónico de incorporación gradual e inconsciente.

Desde el punto de vista del desarrollo histórico puede dividirse entonces el *caboclismo* ticuna o, dicho de otra manera, el proceso de subordinación semiaculturativa indígena, en dos periodos diferentes :

a) Una primera fase que implica la transformación del indígena desde la categoría de *indio arredio* (por emplear el término *emic* que utiliza Cardoso), es decir, de la situación precontacto de autonomía, al estado de indios "pacificados", que soportan la subordinación externa a Occidente por razones pragmático-estratégicas. Se trata de un estadio en el que aún no habría tenido lugar el surgimiento de una conciencia de subordinación y en el que los indígenas aceptarían y concebirían la dominación como algo externo, como un mal menor transitorio para librarse de la esclavitud en el Pará y para ganar acceso a las herramientas metálicas de las que la prolongada situación previa de contacto indirecto y comercio les había hecho dependientes.

Como consecuencia, es esta una etapa en la que la dominación occidental no se presenta aún plenamente afianzada porque los grupos subordinados, lejos de haber interiorizado su *status*, lo asumen con una actitud claramente pragmática que les conducirá a sacudírselo cuando dejen de ver satisfechos los objetivos que con ello persiguen. Para el área altoamazónica estudiada y para los ticuna en concreto ésta situación se plasma en el periodo de implantación del régimen misional, durante la primera mitad del siglo XVIII. Sin más poder de coerción que el respaldo esporádico de la fuerza militar aunque con un cierto *élan* carismático sobre sus catecúmenos en el que se encerraba ya el complejo de estereotipos que los indígenas empezaron incipientemente a interiorizar, la autoridad de los misioneros- cuya presencia fue, como hemos visto, inestable y corta- se sustentaba, en última instancia, en la propia voluntad interesada de los indios de someterse al régimen de reducción.

Esto explica que en algunas ocasiones, cuando la amenaza esclavista se reducía, cuando los misioneros agotaban el suministro de herramientas, cuando la misión se quedaba sin padre o cuando la severidad del régimen misional excedía

al beneficio que les pudiera reportar la sujeción al mismo, los indígenas hayan abandonado la misión, volviendo a sus antiguos asentamientos o se hayan rebelado e incluso matado al misionero (aunque estas últimas circunstancias nunca ocurrieron entre los ticuna, quienes quizá tenían muy presente el genocidio de sus vecinos omagua y yurimagua del que habían sido testigos presenciales).

b) El paso gradual desde esta etapa de aceptación estratégica de la subordinación al primer estadio de *caboclismo* propiamente dicho, la internalización de la sujeción que impide definitivamente el regreso a la condición de *indios arredios*, ligándoles para siempre al nuevo sistema social creado por la colonización. El primer paso en esta dirección posiblemente se produjo cuando los indígenas tomaron conciencia de que la situación que ellos habían concebido como transitoria se presentaba de hecho como permanente e inevitable. Por un lado, la presencia occidental, lejos de disminuir, se incrementaba con el tiempo. Los europeos habían venido para quedarse y su control de la región era mayor década a década. En la segunda mitad del XVIII una serie de fortines con contingentes militares se repartían a todo lo largo del Amazonas asegurando su dominio. Grupos indígenas como los ticuna llegaron pronto a la conclusión de que jamás expulsarían a los blancos y que una victoria militar definitiva era imposible. La única solución posible para escapar al sometimiento era entonces la retirada al interior de la tierra firme. Algunos grupos optaron por esa posibilidad, pero hacerlo implicaba convertirse en carne de *razzia* esclavista lo que explica que muchos, entre ellos los ticunas, se decantaran por la opción del asentamiento en las áreas próximas a las riberas del Amazonas, prefiriendo enfrentarse a la égida blanda y lejana de misioneros y después *diretores*, a la con toda seguridad más opresiva esclavitud de las plantaciones de Belem do Pará o Sao Luis do Maranhao.

La otra clave fundamental es la cuestión de la dependencia indígena de las herramientas occidentales que volvía necesaria la relación, de una u otra forma, del indio con el blanco. Buscando conseguir los preciados utensilios, algunos ticunas descendieron desde la tierra firme a las mismas orillas del Amazonas. Durante cierto tiempo quizá algunos de ellos consiguieron embarcarse en un intercambio libre con pequeños *regatoes* (comerciantes ambulantes) pero tanto el régimen de las misiones (carmelitas o jesuitas) como el del *Diretório* o los hacendados caucheros trataron de imponer siempre un monopolio en el comercio con los indígenas, como estrategia deliberada de dominación : Misioneros, *diretores* y hacendados se constituían prácticamente de esa forma en los únicos proveedores de herramientas de los indígenas exigiendo como pago la subordinación a su autoridad y el trabajo para sus empresas extractivas.

Una vez aceptada la subordinación como algo permanente sería cuestión de tiempo que la estructura social dominante fuera imponiendo poco a poco su ideología legitimadora, tendiendo a presentar dicho *status quo* como natural y lógico. Estructura social y superestructura ideológica se irían reforzando y sosteniendo así mutuamente a través de un mecanismo de *feed-back* que las iría haciendo gradualmente más y más interdependientes en el marco de un sistema único de relaciones (el que ya hemos analizado). A medida que el tiempo pasaba y las generaciones se sucedían, los sujetos dominados y, hasta cierto punto, los dominantes, tenderían más y más a olvidar la situación previa a la dominación hasta que, llegado un momento determinado en el camino del desarrollo histórico, el sistema de relaciones presente apareciera desde sus perspectivas de agentes sociales como natural, como el único existente y el único posible. Es lo que hay, es lo que ha habido siempre: los blancos mandan, el indio obedece, los blancos tienen conocimientos, herramientas y poder, el indio no. Y, finalmente,

el sometido acaba por internalizar sin discontinuidades la superestructura generada por el sistema de dominación : el indio es inferior, el indio es torpe, el indio sólo sirve para realizar trabajos físicos, el indio es vago, el indio jamás podrá ponerse a la altura del blanco, etc.

Sería difícil precisar el momento en que todo ese proceso desembocó en la solidificación final, en el desarrollo pleno entre los ticunas, de este tipo de *caboclismo* como categoría social y como complejo actitudinal. Lo que es evidente es que el proceso tuvo su inicio durante el régimen misional, que continuó su desarrollo durante todo el siglo XVIII, XIX y buena parte del XX y que no se produjo de una forma homogénea para todo el conjunto de los ticunas sino de acuerdo a un esquema de círculos concéntricos que iba de mayor a menor intensidad con respecto a la lejanía de los centros de dominación. En el siglo XVIII es probable que el gradiente mostrara más o menos esta situación: ticunas altamente *caboclizados* en las villas, domesticados en los asentamientos rurales ribereños y prácticamente *arredios* en la tierra firme. En el XIX los ticunas urbanos habrían pasado a una situación de asimilación/aculturación, convertidos en verdaderos *caboclos* de acuerdo a su definición más general, los ticunas rurales ribereños se hallarían en el estadio atípico de *caboclicación* ya descrito mientras que la gran mayoría, los habitantes de las malocas de tierra firme aún se encontraban en una situación de mera “domesticación”.

No cabe duda de que la gestación de la conciencia de inferioridad se inicia en ese sentido por obra del paternalismo y del aura carismática del misionero que el *diretor* y el hacendado continúan, sustituyendo los objetivos aculturadores de los religiosos por una congelación de las fronteras étnico-culturales que sirve a sus intereses de explotación económica. Si el misionero había dejado como legado al *diretor* cuasi total pacificación de los indios y el

inicio de su transformación en *caboclos*, con toda seguridad que éste entregó a sus sucesores directos en la dominación de los ticunas, los hacendados caucheros, el testigo de su *cabocización* para que estos la completaran. La instalación de haciendas caucheras a todo lo largo del río impuso un control más directo sobre los indios y la mayoría de los moradores de las malocas fueron pasando paulatinamente al estadio de *caboclismo atípico*.

Sólo cierta interiorización de dicha estructura de relaciones sociales y su puesta en práctica a través de mecanismos psicosociales como el de la **conciencia de inferioridad** pueden explicar en último término que un número tan escaso de civiles europeos pudiesen dominar durante tanto tiempo un área tan vasta y a un número tan grande de grupos indígenas, reasentarlos en áreas diferentes a sus hábitats de origen, comprar los derechos de propiedad de sus tierras ancestrales y explotarlos económicamente sin recurrir constantemente a los costosos instrumentos de la represión física directa que hubieran arruinado la rentabilidad de sus haciendas. Desde ese punto de vista, el complejo de actitudes que se engloba en la variante del *caboclismo* aquí descrita actuó como un mecanismo deliberado de justificación y legitimación de la opresión como desarrollaré en el siguiente y último apartado con el que quiero ir dando cierre a este capítulo.

4.6. Funcionalidad del *caboclismo ticuna* como ideología legitimadora del sistema de explotación y dominación.

El complejo actitudinal de este *caboclismo atípico* en su etapa de pleno desarrollo actúa claramente con la función de una ideología en el sentido marxista del término, entendida ésta como una superestructura alienante que previene el surgimiento de una conciencia de clase en el grupo explotado y, por tanto, su constitución como sujeto histórico con capacidad para cambiar las condiciones sociales. Los psicólogos sociales están de acuerdo en esto: Decía Allport respecto al estereotipo que *su función es justificar nuestra conducta en relación con la categoría* (Allport 1954: 191) y Mitscherlich hacía hincapié en que *la explotación de los seres humanos se lleva a cabo, sobre todo, con ayuda de los prejuicios* (Mitscherlich 1971: 293). Una idea que se rastrea tan lejos en el tiempo como hasta *La Política* de Aristóteles, donde *el filósofo recomendaba a los griegos tener una visión de los esclavos que garantice el mantenimiento de la esclavitud* (Morales 1995: 291).

Siguiendo con el análisis marxista, es evidente que los ticunas se constituyen desde el punto de vista del nuevo modo de producción instaurado por los europeos como una clase social de productores separados de los medios de producción y de cuyo trabajo la clase dominante obtiene una plusvalía por medio de la explotación. Así expresada, la consideración de los ticuna como clase social estaría, sin embargo, necesitada de una matización. Los ticuna habrían constituido lo que Terray, siguiendo a Marx, denomina una *clase en sí misma*,

definida únicamente por un criterio económico, la función que desempeña dentro del modo de producción, por oposición a la *clase para sí misma*, que es, además, consciente de su existencia como tal y capaz de emprender decisiones y acciones colectivas para defender sus intereses (Terray 1975:91-92). Una de las características de la *clase en sí misma* y al mismo tiempo uno de los obstáculos para su transformación en *clase para sí misma* es que su criterio de reclutamiento es de los que se denomina cerrado, es decir, basado en diferencias socio-históricas preexistentes (en este caso étnicas) y no en criterios puramente económicos. De acuerdo de nuevo con Terray, *where closed recruitment obtains, classes in fact have no distinct, autonomous existence since they merge with [...] the ethnic groups* (Terray 1975 : 95).

El sistema de dominación impuesto por los europeos establecía una división social de acuerdo a un principio étnico-cultural predeterminado que impedía la aparición de *clases en estado puro* (Terray 1975: 93), es decir, con conciencia y capacidad de acción histórica, que sólo son posibles en un sistema de reclutamiento abierto como el capitalista, donde las clases sociales vienen definidas por criterios puramente económicos. Es esta característica lo que permite que se haga evidente para los agentes sociales la naturaleza económica, material, no determinada, de las relaciones de producción y dominación y les hace conscientes de que dichas relaciones pueden cambiarse por medio de la lucha de clases. En un sistema donde la adscripción a la clase subordinada se confunde con la pertenencia por nacimiento a una etnia y donde la ideología etnocentrista incorpora en los indígenas la conciencia de que el blanco es superior por naturaleza no podía generarse la conciencia de clase necesaria para cambiar el sistema. Dice a este respecto Cardoso de Oliveira :

Dentro do "caboclisto" é impensável qualquer movimento coletivo de rebeldia a ocupação da sociedade nacional [...] E quando êsses movimentos ocorrem, êles transcendem a "ordem terrena", racionalizando os motivos da ação aos circunscrevê-los num plano sobrenatural (Cardoso 1972: 92).

De nuevo una comparación entre el régimen de dominación impuesto a los ticunas - que podríamos calificar hasta cierto punto de "neofeudal" desde la época del *Diretório*- con la servidumbre medieval europea puede resultar ilustrativo para nuestro análisis. Al igual que en nuestro caso, en la sociedad rural medieval regía un criterio de reclutamiento cerrado de las clases, el sistema estamental, aunque es verdad que menos rígido que el que analizamos, y una superestructura ideológica que hacía ver la jerarquía social y las relaciones de producción como naturales e inmutables, y que se presentaba en este caso en forma de un providencialismo cristiano que predicaba el orden feudal (*oratores, bellatores, laboratores*) como emanando directamente de lo trascendental, siendo Dios la cúspide legitimadora de esa pirámide social. Dichos factores impidieron a la servidumbre europea tomar conciencia de su existencia como clase y actuar como sujetos históricos con voluntad de transformar las estructuras.

El paralelismo de los complejos estereotípicos, sentimientos inferioridad/superioridad y patrones de conducta es patente. También lo es la resistencia de la clase dominante a la asimilación de la dominada: la incorporación por parte de los siervos feudales de los códigos de valores y los patrones de conducta caballerescos hubiera supuesto el fin de la hegemonía nobiliaria, que se basaba precisamente en esos valores.

Semejantemente, la revolución era inimaginable para los siervos del medievo como lo sería también para los siervos ticuna. Los estallidos de

violencia en la sociedad rural medieval eran tan sólo revueltas contra individuos o grupos concretos que habían roto el pacto feudal que establecía unos límites a la subordinación que el señor no podía traspasar. Cuando las posiciones revolucionarias aparecían, éstas se sublimaban al orden de lo ultraterreno, de lo trascendental, en forma la mayor parte de las veces de movimientos mesiánicos que anunciaban el pronto fin de los tiempos y, por ende, de las relaciones sociales imperantes en la tierra. Esta es exactamente la respuesta que los ticuna darán a su situación de opresión. La concepción de las condiciones materiales de vida como supeditadas a estructuras inmutables conduce, como decía Cardoso, a la transposición de los anhelos de liberación, de cambio y revolución, al plano de lo trascendental, de lo sobrenatural. La historia contemporánea de los ticuna se trenza, en efecto, como veremos, con los eslabones de una cadena de movimientos mesiánicos que desde principios del siglo XX movilizaron a las poblaciones serviles de los seringales en busca de una utópica vía de escape al conjunto de frustraciones generadas por el complejo social y psicológico de dominación encarnado en este *caboclismo atípico* por el que pasaron la mayoría de los ticuna (Vinhas de Queiroz 1963. Pacheco de Oliveira 1989).

CAPÍTULO V

LA ERA DEL CAUCHO
(1870-1920)

Y

EL PODER HEGEMÓNICO
DE LOS PATRONES CAUCHEROS SOBRE
LOS TICUNA
(1890-1940)

5.1. La Era del Caucho en el Amazonas (1870-1920). Perspectiva general.

5.1.1. Esplendor y caída del caucho en el Amazonas.

Desde finales del siglo XIX el frente de la economía extractivista occidental, que ya venía marcando sustancialmente los procesos sociales en la región amazónica desde su primer siglo de contacto con ella (extracción de hombres, extracción de *drogas do sertao*), verá ejercer su presión sobre los ticuna con toda la intensidad de su nueva forma plenamente capitalista. Todo ello fue debido al ascenso vertiginoso de un producto exclusivo y originario de los bosques tropicales americanos, el caucho, cuya demanda hasta ese momento había sido muy pequeña. La explotación de este producto selvático generó unos modos de producción, unas formas de relación social muy determinadas que está justifican hablar del periodo que va de 1880 a 1920 aproximadamente, periodo en que el Amazonas monopolizó la producción de caucho mundial al ser el único productor, como de la Era del Caucho para los países de la Cuenca Amazónica.

Fue De la Condamine quien en 1745 dio a conocer por primera vez al mundo occidental las propiedades de esta sustancia obtenida del látex de ciertas especies de árboles así como alguna de sus posibles aplicaciones prácticas (botas impermeables, jeringas) tal como lo había visto entre los indios omagua (De la Condamine 1935: 55). Sus características únicas de elasticidad e impermeabilidad fueron ampliando paulatinamente la variedad de sus

aplicaciones abriendo las puertas a un mercado que crecía lenta pero inexorablemente. Hacia 1760 se impermeabilizaban botas y morrales, hacia 1768 se empezaban a fabricar tubos y catéteres de caucho, en 1769 se inventa la goma de borrar, hacia 1785 se utilizaba en la construcción de globos, hacia 1800 Belem do Pará exportaba ya zapatos de caucho en cantidades significativas a Nueva Inglaterra, en 1813 se abría en Francia una fábrica de ligas hechas de caucho. Su explotación a escala industrial estaba, sin embargo, limitada todavía por su gran sensibilidad a los cambios de temperatura, que alteraban notablemente la calidad del producto.

Un primer paso hacia la solución de este problema vino de la invención del proceso de masticación por Hancock en 1819, lo que permitió una primera expansión importante de la demanda: en 1820 se inauguraba la primera factoría de caucho en Inglaterra, para fabricar toldos y bombas, en 1827 se utilizaba para las mangueras de los bomberos y un año más tarde se abría la primera fábrica en Estados Unidos (Hecht y Cockburn 1993: 103). En 1839 Goodyear da con la solución definitiva para fijar las propiedades del caucho mediante el procedimiento de mezclarlo con azufre y someterlo a altas temperaturas, proceso que él denominó de vulcanización y que confería, además, mayor resistencia al producto que la que tenía en estado natural. La vulcanización puso las bases para la definitiva explotación industrial del caucho, cuyo impulso definitivo vendría de la mano de la invención de la rueda neumática en 1888 por Dunlop (Gómez 1990:114). Utilizado primero en la fabricación de bicicletas y desde la década de los 90 en la emergente industria del automóvil, el neumático convirtió al caucho en una materia prima de importancia estratégica mundial y en un motor económico de primera magnitud para los países de la Cuenca Amazónica, fundamentalmente para Brasil y en menor medida para Perú (Pineda 1987:191).

Desde principios del siglo XIX hasta 1913 la producción de caucho se vio espoleada por un aumento continuo de su precio en el mercado mundial. Precio y volumen de producción crecían en progresión geométrica conforme la sociedad industrial que se estaba gestando en Europa y los Estados Unidos encontraba nuevas aplicaciones al producto. El gran salto cuantitativo se produce, no obstante, en torno a la década de 1870-80 (ver como referencia Tabla 1). Es entonces cuando la producción de caucho en la región amazónica alcanza proporciones verdaderamente gigantescas. En Brasil se convierte en el segundo producto de exportación después del café (en 1910 sus ingresos suponen el 40% de las exportaciones globales del país (**Pacheco de Oliveira 1977: 31**))

Tabla 1. Estadística de precios y producción de caucho en Brasil (1840-1910)

(Fuente: Pacheco de Oliveira 1977 : 30)

PERIODO	AUMENTO DE PRECIO	AUMENTO DE PRODUCCIÓN
1840-50	244'4 %	413 %
1850-60	113' 6 %	194'7 %
1860-70	145'3 %	162'1 %
1870-1910	351 %	583'3 %

La importancia que adquirió el caucho en la economía mundial condujo desde un primer momento a los países industrializados a buscar fórmulas de controlar primero y destruir después el monopolio de la región amazónica sobre su producción y comercio. Así, la presión norteamericana y británica consiguió

la apertura del Amazonas a la libre navegación internacional en 1867, lo que en poco tiempo el monopolio de las compañías inglesas en la navegación a vapor por el río. El capital norteamericano y europeo se fue introduciendo paulatinamente en el negocio hasta llegar a controlar la exportación por medio de grandes compañías que fijaban el precio final del producto. Por otro lado, los ingleses buscaron la forma de poder transplantar árboles de caucho a sus plantaciones coloniales para romper el monopolio del caucho silvestre amazónico y poder maximizar la producción con técnicas agronómicas modernas. La principal debilidad del caucho amazónico para una explotación que satisficiera la demanda que generaban sus aplicaciones crecientes a escala industrial – una vez superada la estabilización química de sus propiedades naturales- estaba en su forma de explotación. El látex provenía de árboles de caucho silvestres que, si bien pueden hallarse a veces concentrados en áreas de menor biodiversidad arbórea (“manchales”) en todo caso siempre se encuentran dispersos en mayor o menor medida entre árboles de otras especies no cauchíferas, lo que dificulta tremendamente el trabajo de recogida.

Este tipo de silvicultura extensiva implicaba rendimientos muy bajos por trabajador y hectárea desde un punto de vista técnico, puesto que la dispersión espacial impedía una maximización del tiempo y del trabajo. Como si fueran pepitas de oro, los árboles debían primero ser encontrados y después había que recorrer largas distancias para recoger su fruto y transportarlo hasta los centros de almacenamiento. Con este tipo de tecnología recolectora tan primitiva la producción sólo podía aumentarse de dos maneras: con un incremento de la mano de obra, la cual siempre sufrió problemas de escasez en el Amazonas, y/o con un incremento de la superficie explotada. En cualquiera de los dos casos era evidente que, dado un crecimiento continuo y en progresión geométrica de la demanda, el sistema acabaría tarde o temprano por no poder satisfacer las

necesidades del mercado mundial. Para ello era necesario un salto tecnológico, el cambio de la explotación extensiva a la intensiva en plantaciones artificiales de árboles del caucho. Los países amazónicos, con sus inmensas selvas aún vírgenes por explotar, no tuvieron suficiente visión de futuro como para propiciar ese cambio. Los ingleses, sin embargo, con la firme intención de acabar con el monopolio amazónico y controlar la producción, sí lo hicieron.

En 1873, el Foreign Office por medio del aventurero inglés Henry A. Wickham trajo del Amazonas 70.000 semillas de diversas especies productoras de caucho. Estas semillas fueron plantadas en los Kew Gardens de Londres y las plántulas que germinaron enviadas posteriormente a Ceilán, de donde se extendieron a la India, Malasia y Birmania y, posteriormente, a las colonias holandesas de Indonesia. Treinta años después, en pleno auge del caucho, las plantaciones del Sudeste Asiático estaban preparadas para desbancar en unos pocos años a la producción silvestre brasileña. Las ventajas eran evidentes: explotación intensiva (350 árboles por Ha. frente a un promedio de 2 en el Amazonas), abundancia de mano de obra barata (las altas densidades de agricultores asiáticos) y una mayor calidad del producto (se había favorecido la siembra de *Hevea Brasilensis*, la especie que da un látex de mayor calidad y se había mejorado mediante selección de semillas).

A partir de 1900 el caucho de plantación empieza a competir con el silvestre y lo supera en unos años. En 1900 el caucho amazónico representaba ya sólo el 60% del mundial y en 1914 había bajado hasta el 27%. El punto de inflexión lo constituye el año de 1913, en el que la avalancha de la producción asiática provoca el comienzo del descenso en picado de los precios a pesar del aumento continuo de la demanda (aún mayor con el estallido de la Primera Guerra Mundial). A partir de ese momento la importancia de la producción

amazónica en el conjunto mundial es cada vez menor. El punto más bajo se alcanza a principios de los treinta: para 1930 el caucho asiático sobrepasaba el 97% del producido en todo el mundo (**Gómez 1990:119**). Hasta los años 20, sin embargo, la producción amazónica, si bien ya insignificante desde el punto de vista mundial, se mantiene más o menos estable aunque con tendencia a la baja. En 1932 hay un brusco descenso debido a la crisis mundial y la producción de caucho en Brasil alcanza su punto mínimo (**Pacheco de Oliveira 1977: 32**). A partir de ese año, no obstante, la producción sudamericana comenzaría a recuperarse, en primer lugar, por los efectos de la Segunda Guerra Mundial sobre la producción mundial (los japoneses ocupan las zonas productoras de caucho en Asia) pero, sobretudo, por el crecimiento de la demanda interna debido al incipiente proceso de industrialización de estos países (**Pacheco de Oliveira 1977: 33**) pero la Era del Caucho había pasado ya. Después de la Segunda Guerra Mundial, el caucho sintético arruinaría también gran parte de las florecientes plantaciones asiáticas.

Si hemos de poner, por tanto, unos límites cronológicos a lo que hemos dado en llamar Era del Caucho en la región amazónica, las estadísticas macroeconómicas nos sugieren aproximadamente las de 1880-1920, período en el cual la producción de la goma elástica y las relaciones sociales de producción que dicha actividad generó, se manifiestan como hegemónicas en el área. Eso no quiere decir, sin embargo, que la Era del Caucho instaurara un modo de producción único y homogéneo en toda la región ni que la explotación de este producto desapareciera de todas partes después de esa fecha.

Aunque las actividades caucheras tuvieron como constante el hecho de ser siempre del tipo extensivo-recolector opuesto al sistema de plantación artificial que ya explicamos, las formas de explotación, la intensidad de la misma y las

relaciones sociales de producción en que estas se plasmaron, variaron de zona en zona de acuerdo con tres factores condicionantes principales: a) la mayor o menor distancia a los centros de comercialización del producto y a las regiones de origen de los vectores de colonización seringueira, b) la disponibilidad y características de la mano de obra, y c) el tipo de especie cauchífera a explotar; factores que, conjugados de formas diferentes, dieron lugar a situaciones regionales notablemente distintas.

De acuerdo con estos factores condicionantes podemos decir que las formas de explotación y las relaciones de producción que caracterizaron a la empresa cauchera o seringalista en el Amazonas fueron básicamente dos:

-unas formas de explotación intensivas, tipo monocultura, con relaciones de producción de carácter servil e incluso esclavista, etiquetadas por Pacheco como *modelo de apogeo* (Pacheco 1977).

-y unas formas de explotación mixta, menos intensiva, en la que el caucho es solo una de las actividades de la empresa, que también dieron lugar a relaciones de tipo servil, si bien que *menos severas* que las generadas por el modelo intensivo, conocidas por el mismo autor como *modelo caboclo* (Pacheco 1977).

Aunque los ticunas fueron sometidos a este segundo tipo de explotación nos parece también conveniente describir en detalle el funcionamiento del primer modelo, en tanto que fue el que marcó la pauta histórica de la región y por que ello nos ayudará a entender mucho mejor la especificidad de la situación ticuna. Por lo demás, muchas de las características de este modelo intensivo, en particular en lo que se refiere a las técnicas de recolección del látex y al

mecanismo de endeude, son también aplicables al modelo mixto, lo cual nos permitirá ahorrarnos detalles en el momento de exponer éste, centrándonos básicamente en sus diferencias con el primero.

5.1.2.Las formas de explotación intensiva (*modelo de apogeo*) y sus relaciones de producción.

Se trata de empresas de monocultivo, especializadas única y exclusivamente en la explotación de la goma, en las que los peones recolectores (*seringueiros*) trabajan a tiempo total y a destajo. El objetivo de la empresa es la maximización de la producción, la obtención de la mayor cantidad de goma en el menor tiempo posible y la explotación exhaustiva de un territorio. La actividad de los trabajadores, concentrada básicamente en la recolección y coagulación del látex, implica la total o parcial dependencia de estos de su abastecimiento externo de todo tipo de productos, desde las herramientas de trabajo a los alimentos, generando toda una fuente subsidiaria de beneficios en torno a la necesidad de aprovisionamiento que se plasma en la figura de las empresas *aviadoras* (abastecedoras), imbricadas en una red de relaciones de dependencia y crédito con las empresas seringalistas que será descrita más abajo.

Este tipo de empresa que hemos dado en denominar “de explotación intensiva” coincide aproximadamente con lo que Pacheco de Oliveira conoce como *modelo de apogeo*. Es la filosofía de producción adoptada por la mayoría de las empresas de extracción de gomas durante el periodo de la bonanza alcista de los precios, siempre que estas pudieron disponer de la mano de obra suficiente

y de los medios coercitivos para ponerla a trabajar que este tipo de explotación requería.

De acuerdo con los criterios de clasificación establecidos, este modelo de explotación intensiva puede dividirse en dos subtipos caracterizados por técnicas de recolección y rendimientos diferentes de acuerdo con la variedad de especie gomífera a explotar, que creemos necesario describir brevemente:

El término caucho, que hasta ahora hemos venido utilizando, de acuerdo a su connotación general en castellano, como sinónimo de goma elástica, maquilla el significativo hecho de la existencia de al menos dos géneros diferenciados de árboles productores de goma, con variaciones importantes en sus rendimientos de explotación y en la calidad del látex. Son éstos, por un lado, el género *Hevea*, que produce las seringas¹ o jebes (divididas a su vez en verdaderas y débiles), y, por otro, el género *Castilla*, cuyo látex se transforma en los cauchos propiamente dichos (caucho negro y caucho blanco). Las diferencias entre ambos tipos son de vital importancia para su explotación: la siringa es una goma más pura y fácil de manejar que el caucho y su extracción es más sencilla y rentable. En las *Hevea* el látex fluye fácilmente con un solo corte y el árbol puede ser sangrado cada tres días en periodos que duran entre tres y cinco meses; en las *Castilla*, en cambio, el sangrado del árbol no es fluido, es necesario hacer varios cortes para obtener poca cantidad de látex y sólo pueden ser sangrados una o dos veces al año. Además, los *Castilla* son poco resistentes y suelen morir con frecuencia después de sangrados. (Gómez 1990: 81-82). Estas diferencias biológicas se tradujeron en dos formas muy diferentes de explotación gomífera con el propósito de obtener el máximo rendimiento del árbol:

¹ De donde los términos *seringueiro* (trabajador de goma elástica), *seringal* (explotación de goma) o *seringalista* (patrono de la goma), utilizados fundamentalmente en Brasil, cuyos equivalentes serían los de cauchero o cauchería (no hay equivalentes para la distinción obrero-patrono)

- *Las variedades del género Castilla fueron explotadas de una forma depredatoria e itinerante*, con una lógica que miraba a la obtención de beneficios inmediatos destruyendo la base productiva. Los árboles eran tumbados y se extraía de una vez todo el látex que contenían, pues su sangrado periódico era muy dificultoso y no resultaba rentable. De esa forma se acababa muy rápidamente con la base productiva de una zona y era necesario desplazarse constantemente a otras áreas de explotación. Estas empresas eran del tipo totalmente dependiente del abastecimiento (*aviamento*) exterior, pues su carácter trashumante impedía establecer explotaciones agrícolas secundarias para asegurar una mínima autosuficiencia alimentaria.

- *Las variedades del género Hevea, por el contrario, fueron explotadas casi siempre por una técnica de recolección no destructiva* consistente en el sangrado periódico de los árboles, lo cual implicaba una mayor inversión de trabajo pero también un rendimiento mayor a medio plazo. Se trata del famoso *sistema de estradas*: los siringueiros se internan en el área a explotar pertrechados de todas las herramientas y vituallas necesarias e instalan un campamento. Desde allí realizarán el trabajo de la goma, que se divide en tres fases principales y consecutivas: -1) el siringueiro va marcando los árboles gomíferos con una pequeña picada, abriendo así una ruta de trabajo, una *estrada*, que comienza y termina en el campamento. Para que sea productiva, una *estrada* debe contar entre 150 y 200 árboles, con un promedio de 8 a 10 km de recorrido. -2) a continuación se procede al rayado de los árboles, con la colocación en cada uno de una taza, la tijela, que recojerá el látex sangrado, y a la recolección del producto en el mismo día. Cada siringueiro hace al día dos recorridas completas de su *estrada*. - 3) por la tarde se procede al ahumado del látex durante varias horas y a su mezcla con diversos ácidos, para coagularlo y obtener así la goma.

Un buen peón podía preparar de 8 a 10 kilos de goma al día y tener al final de la semana una bola (*bolón*) o un cilindro alargado (*rabo*) de entre 50 a 60 kilos. También a este respecto las diferencias de rendimiento de cauchos y seringas eran notables, pues mientras la cantidad de látex de los *Castilla* queda reducida a la mitad después de su coagulación (el resto es agua y sustancias extrañas que se separan al coagularse, prensarse y orearse) el de los *Hevea* sólo pierde un 30% (Gómez 1990: 87). Otro hecho que las hacía comparativamente más rentables es que el carácter relativamente sedentario de las explotaciones permitía liberar a la empresa de la dependencia total de los *aviadores*, al menos en lo que al suministro alimentario se refiere, con la apertura de pequeñas rozas de yuca, plátano u otros cultivos que se veían complementados con productos de caza y pesca, sobretudo cuando las explotaciones eran trabajadas por indígenas.

La explotación de las variedades del género *Hevea* por la técnica de recolección no destructiva fue notablemente predominante, no sólo por las ventajas evidentes que ofrecía (mayores rendimientos por árbol y goma de mayor calidad) sino además porque las circunstancias geoclimáticas quisieron que el área geográfica de extensión del género *Hevea* fuese mucho mayor que el del *Castilla*. Los géneros *Castilla* sólo se encuentran en concentraciones de importancia en el piedemonte amazónico y la planicie cercana a la cordillera de los Andes, mientras que los *Hevea*, inexistentes en esas zonas ya que necesitan desarrollarse en terrenos inundados parte del año, predominan, sin embargo, en el resto de la llana Cuenca Amazónica. Eso explica en parte que Brasil, que ocupa las 4/5 partes de la planicie inundable amazónica fuese con gran diferencia el mayor productor de goma de la región.

En los grandes *seringales* del Bajo y Medio Amazonas brasileño fue, pues, predominante la recolección de la seringa mediante la técnica de estradas

mientras que el sistema depredador e itinerante caracterizó a las explotaciones caucheras peruanas, ecuatorianas y colombianas de la ceja de selva, de importancia muy minoritaria en el conjunto de la historia económica de la región y de trayectoria muy corta ya que su fin se fecha casi con exactitud hacia 1900, debido a la expoliación de los cauchales y a la crisis económica de las casas *aviadoras* debido a la guerra de los Mil Días colombiana (Gómez 1990: 88).

Este modelo de explotación intensiva fue característico y hegemónico del bajo y Medio Amazonas y sus afluentes (Madeira, Negro, Purús, Juruá, Acre) ricos en *Hevea* y de donde se obtenía casi el 90% del total de la producción del Amazonas (Pineda 1987: 191). Por la vertiente andina, una vez agotados los recursos de la ceja de selva, peruanos y colombianos centraron sus intereses en la explotación del curso medio del Putumayo, donde a finales de la década de 1890 se descubrieron inmensos reservorios de jébe débil y donde existían nutridos contingentes de mano de obra indígena fácilmente reducibles para la explotación sedentaria e intensiva de la goma. A partir de 1890 empezó a destacarse la población peruana de Iquitos, sobre el Amazonas, como centro de comercialización, vía Manaus-Belem, del caucho de toda esa región, llegando a monopolizar ese comercio hacia 1900.

Las relaciones de producción fueron, sin embargo, muy similares tanto para el sistema depredatorio como para el sedentario. Aunque Gómez nos hace saber que la explotación depredatoria estuvo protagonizada en parte *por obreros asalariados muy bien pagados* (Gómez 1990: 90), y aunque es cierto que existieron pequeñas explotaciones independientes bajo diversas fórmulas (empresa de base familiar, entres pequeños socios o de un solo empresario con una pequeña cuadrilla de trabajadores) la oligárquica estructura social latinoamericana, reforzada en la Amazonía brasileña, donde se ubicaban la

mayoría de las empresas seringueiras, por las reformas del *Diretorio* (vid. *supra*, pag 184 y ss) y la necesidad de importantes inversiones iniciales, muebles, inmuebles o de capital (tierras, equipamiento a unos trabajadores dependientes del aprovisionamiento exterior, contratación de capataces y vigilantes) dieron lugar a la dominación hegemónica de la explotación de la goma por medianas y grandes empresas con gran número de peones, capataces e incluso ejércitos privados a su servicio con quienes las pequeñas explotaciones no podían competir. La tendencia desde el principio fue a la concentración de las propiedades y actividades gomíferas en manos de unos pocos barones del caucho. Los pequeños propietarios y los caucheros libres itinerantes fueron muchas veces obligados por estos barones a vender sus tierras e incluso a trabajar para ellos por la fuerza de las armas.

En Brasil, el primer monopolio de la explotación de la goma vino de manos de la oligarquía surgida de la alianza terratenientes-*diretores de indios*, en cuyas manos se concentraba la propiedad de la tierra, el capital y el control de la mano de obra indígena en la región y, desde 1864, toda la autoridad y representación del Estado. Algo parecido, aunque en menor medida, ocurrió con las clases terratenientes preexistentes en los otros países de la Cuenca.

No toda la nueva oligarquía cauchera, sin embargo, salió de las filas de la antigua clase terrateniente amazónica. Aparte de ciertos aventureros con suerte y de algún pequeño flujo de terratenientes capitalistas extranjeros, el otro estrato social que se benefició de la bonanza fue el de los comerciantes ambulantes (*regatoes*), del tipo de los que venían recorriendo la red fluvial amazónica desde el siglo XVIII. El sistema de habilitación o *aviamento* de que dependían los fundos gomeros convirtió el comercio regional en una próspera fuente de ingresos al disparar la demanda de manufacturas y alimentos. Algunos de los

antiguos *regatoes*, tanto en Brasil como en el resto de los países, supieron aprovechar la coyuntura creando compañías *aviadoras* con flotillas de vapores que pronto se convirtieron en pieza clave del sistema de comercialización de la goma como intermediarios entre las grandes casas de importación-exportación de Belem do Pará y las explotaciones gomeras. A partir de 1890 se observa una tendencia a la fusión de comercialización y explotación en manos de los mismos individuos, conscientes tanto unos como otros de la importancia de controlar ambas actividades para maximizar los beneficios. Así, los grandes barones del caucho, como Nicolás Suárez, Joaquín González Gómez Araújo, Luis Silva Gómez, Germino Otero, etc. controlaban además la comercialización de la goma con sus propias flotillas de vapores. Algunos de ellos, como Julio César Arana, probablemente el cauchero más poderoso que conoció el Amazonas, habían hecho el camino al revés, saltando al negocio de la goma tras levantar su fortuna a partir del comercio *aviador*.

Lo que barones del caucho no llegaron a controlar jamás fue la fase final de la cadena de comercialización: la exportación del caucho al mercado internacional y la importación de manufacturas del extranjero. Dicha actividad siempre estuvo en manos de grandes compañías extranjeras, principalmente inglesas y norteamericanas como la Norton & Cía, con sede en Belem do Pará, unas especializadas en exportar la goma y otras en importar las manufacturas. En definitiva, la bonanza del caucho se desarrolló conforme al modelo neocolonial de dependencia imperante en la época: El precio del producto se fija en Londres o Nueva York, la mayor parte del capital generado por la actividad extractivista se drena hacia el exterior, los escasos capitales que permanecen en la región se acumulan mayoritariamente en manos de unas pequeñas élites sin apenas interés por el desarrollo económico local, que lo despilfarran en consumo conspicuo o lo invierten en propiedades en Europa, donde todos sueñan con poder vivir un día.

La extraversion, la dependencia económica y la fuga de capital son características comunes a las economías iberoamericanas del XIX y principios del XX que adquirieron en el Amazonas, durante la Era del Caucho, particularidades especialmente extremas y sangrantes. La explotación de la goma elástica generó muy poca circulación monetaria, de acuerdo a un mecanismo en cadena de crédito e intercambio en especie que comenzaba y terminaba en las compañías extranjeras de Belém.

Aunque el caucho y los bienes suministrados se valoraban en dinero, conforme a la lógica del sistema económico explotador, éste estaba prácticamente ausente de las operaciones económicas *in situ*. Como ha dicho Bárbara Weinstein : *El Amazonas es la tierra del crédito. No hay capital: el siringueiro debe al patrón, el patrón debe a la "casa aviadora", la "casa aviadora" debe al extranjero y así sucesivamente* (Weinstein en Pineda 1987: 193). Un sistema en el que la acumulación de capital crecía en proporción geométrica a la distancia del centro de producción y disminuía a la inversa hasta llegar a ser prácticamente cero en el extremo inferior de la cadena: el de los trabajadores.

La Era del Caucho supuso la puesta en marcha de unas formas de explotación, como decíamos, sangrantes, porque más allá de obtener plusvalías abusivas del trabajo de los asalariados, como era corriente en las empresas capitalistas de la época, instauró relaciones de producción no capitalistas, sino de tipo semi-servil, servil o, en ocasiones, abiertamente esclavista en las que el beneficio que se obtenía del trabajador era prácticamente del 100%, pues éste no percibía salario alguno más allá de su *aviamento* en herramientas y comida.

La Era del Caucho en el Amazonas es un ejemplo paradigmático de la crítica que hacía Althusser al rígido esquema clasificatorio de las sociedades respecto a modos de producción en el marxismo clásico. Al igual que el neoevolucionismo vendría a acabar con la acartonada idea de la evolución unilineal, Althusser y la escuela neomarxista francesa insistían en la demolición del monolítico concepto de modo de producción sostenido por el marxismo clásico. Althusser concebía el modo de producción desde un punto de vista estructural, como un sistema de interrelaciones, como una estructura de estructuras (sistema de clases, sistema tecnológico, sistema político, sistema conceptual, etc.) articuladas y subordinadas al elemento central, la estructura de las relaciones de producción (**Bloch 1983:154**). Pero lo que a nosotros nos interesa es que Althusser extendió estas implicaciones estructurales más lejos, para hacer constar que en cada situación histórica concreta la formación social no viene definida sólo por un único modo de producción sino por la articulación de varios, dos o más (**Bloch 1983:155**) organizados jerárquicamente o en situación de igualdad.

El concepto althusseriano de modo de producción es de utilidad básica, así, para analizar la situación histórica del Amazonas en la Era del Caucho, pues lo que nos encontramos aquí es la coexistencia y complementariedad de varios modos de producción distintos que en el análisis marxista clásico se consideran excluyentes: por un lado el dominante capitalista – funcionando como motor del sistema y en el nivel de la comercialización e industrialización del producto- y, por otro, diferentes sistemas de explotación precapitalista que organizaban la fuerza de trabajo y la actividad primaria de extracción de la goma. El capital se producía por lo que Rey llama acumulación primitiva, es decir, *aquella que procede de la transferencia de valor de un modo de producción a otro* (**Rey 1975:145**).

En fechas tempranas, en Brasil, se recurrió directamente a la esclavización de indígenas para la recogida de la goma, actividad como recordaremos de ya larga tradición histórica. En la década de 1850 se incrementó en tráfico de esclavos indios desde zonas como el Putumayo o el Caquetá, por ejemplo, hacia Manaos y Belem (Pineda 1987:190). Aunque esta actividad se siguió realizando al menos hasta finales del siglo XIX², la prohibición legal de la esclavitud en los países de la cuenca condujo a la aparición de otro sistema de explotación que, si bien desde el punto de vista legal nunca pudo privar la condición de hombres libres a los trabajadores, instauraba *de facto* unas relaciones de producción muy semejantes al modo de producción esclavista que limitaban severamente esa condición. De ahí que podamos considerarlo con toda justicia como un modo de producción servil o semi-servil, con evidentes paralelismos con el que se desarrolló en Europa durante la Edad Media. Las diferencias esenciales respecto a aquel se encuentran en el hecho de que este dependía de y se articulaba con el modo de producción capitalista del cual era un subsistema, lo que se tradujo básicamente en la presentación de los mecanismos ideológicos de justificación de la explotación en términos del lenguaje capitalista.

La sujeción de la masa trabajadora a formas de trabajo servil no-remunerado o infrapagado en especie se produjo por medio de una ficción legal conocida como *endeude*: el trabajador, para internarse en la selva, recibía herramientas y vituallas a cuenta de la goma recolectada. Esto establecía una deuda inicial con el barracón del patrono que este se encargaba de que nunca se pudiera saldar. Los mecanismos para mantener al trabajador endeudado de por vida eran múltiples: imposición arbitraria de precios, amañado de las cuentas,

² Existen notas de protesta del Gobierno colombiano al brasileño por la violación de su territorio por partidas esclavistas procedentes de este país en los años 1890, 91, 94 y 95 (Gómez 1990: 174)

trucado de las balanzas para pesar el caucho, etc. Así, se daba la paradoja de que el seringero trabajaba para esclavizarse cada vez más.

El sistema se completaba con la solidaridad entre los patronos, que adoptaron una especie de código de honor entre ellos para proteger el negocio: la ley sagrada de este código es que nadie podía comprar goma o dar trabajo a un peón que estuviera en el libro de cuentas de otro patrono, lo que convertía a los trabajadores en verdaderos siervos de la gleba, fijados de por vida a la empresa seringalista. La ficción del *endeude* permitió incluso, a través de la transferencia de cuentas de un patrón a otro, que los trabajadores pudieran ser trasladados de una empresa a otra sin posibilidad de decidir su destino. Era la brutal lógica de una maximización empresarial que, dadas las condiciones de inmovilidad tecnológica, escasez de mano de obra y control de la exportación por compañías extranjeras, sólo podía aprovechar la oportunidad de beneficio que suponía el alza continua de los precios intensificando la explotación sobre el trabajador por medios no capitalistas, apoderándose del 100% del fruto de su trabajo.

Las capas sociales de que disponían los patronos del caucho para enganchar a sus glebas neofeudales eran básicamente los diferentes subproletariados existentes en el Amazonas. Los indígenas constituían la cantera tradicional de mano de obra esclava o servil pero eran insuficientes para una explotación a gran escala de toda la cuenca. La empresa seringalista se benefició así de la desesperación de un lumpen de campesinos sin tierras, mestizos, mulatos y negros en su mayoría, que trataba de escapar del hambre en sus regiones de origen. El flujo migratorio principal lo constituyeron los *flagelados* del Nordeste brasileño, región asolada periódicamente por terribles sequías, como la que se cebó en el estado de Ceará en 1877. Por la vertiente andina, muchas familias de campesinos pobres descendieron también a la selva desde la

cordillera cegados por el resplandor de ese nuevo Eldorado elástico, sólo para descubrir la miseria y la explotación servil en las estradas del caucho.

Si el *endeude* fue la justificación legal del sistema, la coerción armada y la violencia represora fueron sus instrumentos imprescindibles en la práctica. Aunque el control tratara de sublimarse y dulcificarse frecuentemente con mecanismos como el compadrazgo - el patrón se convertía en padrino de los hijos de los seringueiros intentando enmascarar así la cruda relación de dominación bajo una de tipo clientelar en la que el poder de éste adquiere connotaciones de autoridad patriarcal, de protección, que se paga recíprocamente con trabajo y lealtad- su fuente primaria era la fuerza bruta ejercida por las cuadrillas de matones, estos sí, a sueldo, de que disponían los patrones para vigilar el trabajo, obligar a recolectar a destajo y castigar cualquier infracción de las normas impuestas ("comprar" en un barracón que no fuese el del patrón, no producir la cantidad asignada de goma, intentar fugarse, etc.).

Por supuesto, las relaciones de producción de la empresa seringalista sólo pudieron desarrollarse y mantenerse con la connivencia de los Estados que, la mayoría de las veces, consintieron o actuaron con negligencia ante esta situación y, en algunos casos, incluso la apoyaron activamente, conscientes de los beneficios que reportaban las explotaciones caucheras, a pesar de su extroversión hacia el extranjero, para sus maltrechas economías. Ya hemos mencionado que, con la complice pasividad de un Estado que se lavaba las manos, las clases política, militar y terrateniente-seringalista se fundieron en una en el Amazonas brasileño. En Perú, la connivencia de la autoridad central llegó mucho más lejos, interviniendo a veces incluso como fuerza militar de choque de los caucheros: Julio Cesar Arana, que llegaría a ser senador de la República, "conquistó" la Huitocia con el apoyo de la marina peruana, que le ayudó a

expulsar del Putumayo a los caucheros colombianos y a reducir a los indios a uno de los regímenes de explotación más brutales que ha contemplado la historia.

La empresa seringalista enganchó al régimen servil toda la mano de obra disponible en el Amazonas, indios y no indios, pero teniendo en cuenta las concepciones racistas y etnocentristas vigentes en la sociedad blanca de la época era de suponer que los indios llevaron la peor parte en este régimen servil. Como ya explicamos, la imagen del *indio salvaje* fue utilizada como justificación de la dominación y explotación occidental: para muchos patronos los indios eran un recurso natural más, como el caucho mismo, a explotar. La connivencia ausente o presente del Estado y la mínima actividad misional de la Iglesia, estorbada por los mismos seringalistas, les dejó sin protección alguna. Como antes con las reducciones, *Diretorio* o haciendas, las herramientas y otros objetos fueron el cebo de enganche a la empresa seringalista y lo que los introdujo en el mecanismo del *endeude* que justificaba su explotación. El grado de intensidad de la misma varió de patrón a patrón pero, en general, puede decirse que fue algo más alto que el de los seringueros no indios, pues estos llegaron en algunas ocasiones a percibir alguna pequeña cantidad de dinero por su trabajo, escalando así un peldaño hacia un tipo de relación semi-servil, en tanto que a los indios esa posibilidad siempre les fue negada rotundamente bajo la excusa de que no conocían el valor del dinero.

El trabajo en las estradas afectó profundamente a las estructuras sociales y forma de vida de los indios: convertidos en trabajadores a tiempo total, abandonaron sus actividades económicas tradicionales, sus patrones de asentamiento fueron modificados al ser las comunidades trasladadas de un lugar para otro y las unidades locales fraccionadas y dispersadas de acuerdo a la estrategia de maximización de la explotación (debilitamiento de la estructura

social interna para evitar rebeliones y cobertura de la mayor extensión posible de bosque explotable). Sus estructuras de autoridad fueron sustituidas por el gobierno directo de los capataces o la creación de hombres de paja nativos designados por el patrono como intermediarios entre este y los indígenas de acuerdo al principio de *indirect rule*. En el peor de los casos, el régimen seringalista fue protagonista del genocidio de muchas poblaciones indígenas debido al trabajo abusivo y a las violencias y torturas cometidas contra ellos para forzarles a producir.

Las cotas máximas de explotación se produjeron sin duda en el llamado Predio Putumayo, el mayor fundo seringalista del Amazonas, propiedad de la Casa Arana y que ha pasado tristemente a la historia como uno de los más vergonzosos genocidios de la región. En el bajo Putumayo y sus afluentes el Cará-Paraná y el Igará-Paraná, Julio Cesar Arana levantó un régimen esclavista aprovechando la alta densidad de población indígena de la región, constituida en especial por las tribus huitoto, andoke y bora, régimen que alcanzó su cima de mayor opresión entre los años 1900 y 1912. En este inmenso territorio, la Casa Arana diseminó sus centros de control y recogida de la goma, los barracones. A la cabeza de cada barracón se encontraba un capataz al mando de una comisión de 15-20 hombres armados, entre los que se encontraban los llamados *boys*, muchachos indígenas criados por los caucheros cuya función en el control de la población era clave, pues conocían las lenguas y costumbres de sus paisanos. Esta fuerza armada era el instrumento represivo que mantenía a los indios trabajando, neutralizaba las posibles rebeliones, imponía los castigos a quienes no trabajaban lo suficiente y enganchaba nueva mano de obra conscripta.

Hombres, mujeres y niños por igual debían trabajar a destajo la goma durante todo el año para alcanzar la cuota de producción que el patrón asignaba a

cada jefe de linaje local y pagar la simbólica deuda contraída con el barracón y que nunca se redimiría. Los indios debían, así mismo, asegurar el aprovisionamiento alimenticio del barracón con el trabajo en la chacra, la pesca y la caza, además de prestar trabajos domésticos serviles para los capataces y su cuadrilla de matones, entre los que se incluían, como el más humillante, el concubinato de cientos de muchachas jóvenes. Los castigos, por no alcanzar la cuota fijada de caucho o por otros motivos, eran terribles: cepo, látigos, semiahogamiento frente a los parientes, violación de las mujeres en presencia de sus cónyuges e hijos, mutilaciones, “aperreamiento”, encarcelación y privación de alimento, incineración con keroseno de víctimas vivas, etc. Con frecuencia los indios eran asesinados sólo por diversión en lo que es una clara muestra de la brutal concepción etnocéntrica y racista de estos desalmados para quienes los indios eran poco más que animales pero, también, una estrategia consciente, mediante el mecanismo del terror, de disuasión y control (junto con otras como el asesinato de los ancianos y líderes indígenas o el fomento de las divisiones internas entre clanes y tribus).

Con estos brutales métodos de trabajo en sólo una década la Casa Arana se cobró la vida de entre 20.000 y 40.000 indígenas (las estimaciones difieren de autor en autor), prácticamente la mitad de la población de la región. Nunca la empresa seringalista había llegado tan lejos. Tanto fue así, que el caso saltó a las portadas de la prensa inglesa en 1909, lo cual motivó la apertura de una investigación por parte del gobierno británico, ya que en 1908 Arana había registrado la Compañía en Londres, convirtiéndola legalmente, con el nombre de *Peruvian Amazon Company*, en una empresa británica. La investigación fue encargada a Roger Casement, cónsul británico en el Brasil, cuyo informe con fecha de 1912 es la fuente básica que poseemos sobre los métodos de la Casa Arana en el Putumayo.

El escándalo no provocó, sin embargo, la caída de Arana ni la de ninguno de los barones del caucho que, sin llegar a esos extremos, empleaban métodos de explotación semejantes. Aunque el Banco Lloyds canceló los créditos a la Peruvian Amazon Company, la Casa Arana siguió explotando el Predio Putumayo sin demasiados cambios. Arana sufrió alguna amonestación pública por las atrocidades pero, a la hora de la verdad, los intereses del Estado estaban con él, como lo estaban con los demás caucheros. Sus actividades no sólo representaban una fuente de ingresos sino que además desempeñaban una función geopolítica de primer orden para la que los Estados carecían de efectivos suficientes al crear o asegurar con su penetración la soberanía de estos en una región de fronteras aún no definidas completamente. Los barones del caucho constituían, como recordaremos, las élites políticas locales y la connivencia del ejército, cuyos oficiales se beneficiaban asimismo de los ingresos de la goma, era total. Tipos como Arana en el Loreto, Araujo en el Río Negro, Funes en el Orinoco, bien podían decir *El Estado soy yo* y actuar con toda impunidad. Así, el régimen servil de los seringales no desapareció por presión exterior sino se fue transformando, brusca o paulatinamente, como consecuencia de la crisis del caucho amazónico a partir de 1912.

La respuesta, por su parte, de los indios a la explotación de los seringales cuando la hubo, tomó fundamentalmente dos formas: cuando los explotados eran indios *arredios*, las reacciones comunes fueron las de huida o enfrentamiento militar, como las insurrecciones protagonizadas por los huitotos en 1903-1904 y 1917 (Pineda 1987:203); si se trataba de indios ya *caboclicados* (en la forma atípica de los ticuna o en la forma completa que incluía su aculturación) los intentos de liberación vinieron fundamentalmente, según explicábamos en el anterior capítulo, en forma de movimientos mesiánicos pacíficos del tipo de los

cultos *cargo*, como los que afectaron en oleadas cíclicas a los indios del Isana y Vaupés en 1857, 1858, 1875 y 1880 (**Pineda 1987:202**). Ninguna de las dos formas de resistencia pudo, sin embargo, escapar de la poderosa tenaza de los ejércitos privados y públicos de los patronos del caucho.

5.2. Los ticunas y el sistema mixto de explotación no intensiva del caucho (*modelo caboclo*).

Si el sistema que acabamos de describir era bautizado por Pacheco de Oliveira como *modelo de apogeo*, característico de las zonas centrales de explotación y del periodo de la bonanza del caucho, el que vamos a analizar a continuación podría considerarse, a la inversa, como un *modelo de no-apogeo*, es decir, característico de las zonas marginales de explotación y del periodo de crisis y caída de la producción que tiene lugar con la entrada de la goma asiática en el mercado.

La región del Alto Amazonas fue, en su conjunto, una de esas zonas marginales de explotación. La escasa participación del Alto Amazonas en la producción total de caucho de la cuenca está documentada. Si comparamos, por ejemplo, las cantidades de caucho adquiridas por la casa exportadora Norton & Cía en 1900 procedentes de la región del Amazonas, comprobaremos que las englobadas bajo el rótulo de Iquitos (dentro del cual se incluía toda la producción del Alto Amazonas) son las más bajas, suponiendo apenas un 5% del total (ver tabla 2). Si tenemos en cuenta que en Iquitos se compraba también parte del caucho del Putumayo, que era con diferencia la principal región exportadora de la zona, eso nos daría cifras aún más bajas para el área ticuna en concreto³.

³ A Pacheco de Oliveira, de quien tomamos el dato, se le escapa la posibilidad de que parte del caucho del territorio ticuna fuese vendido en Manaus y no en Iquitos. ¿Para qué transportarlo hacia el oeste si de todas maneras iba a ser exportado via Belem?. Es imposible calcular qué cantidad de goma comprada en Manaus procedía del Alto Amazonas pero, en todo caso, otra serie de datos que ya iremos desvelando (formas de explotación etc.) nos inducen a concluir que esta era de escasa consideración, de manera que, a pesar de la matización, la tesis de la marginalidad de la región en la producción gomífera sigue siendo válida.

Tabla 2. Procedencia de la goma elástica comprada por Norton y Cía (año1900).**(Fuente: Pacheco de Oliveira, 19 : 39).**

Origen del producto	Manaos	Madeira	Purús	Bolivia y Perú	Juruá	Iquitos	Maués	Otros
Cantidad comprada (en Tm.)	3.475	1.751	1.672	962	668	459	19	77

El bajo nivel de actividad gomífera de la región altoamazónica está relacionado, en parte, como había sucedido en el pasado con otras actividades extractivas, con su lejanía de los grandes centros urbanos de comercialización y migración tanto en el eje fluvial (Manaos, Belem) como en la cordillera de los Andes. Por el lado del Brasil, las olas migratorias de campesinos pobres del Nordeste, mano de obra importante en la explotación intensiva del caucho, se dirigieron en primer lugar, y como era lógico, a las zonas más cercanas, desplazándose hacia el interior de la cuenca conforme los seringales se iban saturando y alcanzando el punto de los rendimientos decrecientes. De esa manera el foco principal de explotación gomífera se fue desplazando con el tiempo. Si en un principio era la región del Bajo Amazonas la principal productora de caucho, hacia 1880 es el curso medio (seringales del Negro, Branco, Madeira, Purús y Juruá) el que ocupa el centro de la producción brasileña, puesto que le arrebatará desde 1907 la región de Acre (Pacheco de Oliveira 1977: 29).

El Alto Amazonas, situado en el interior de un territorio que el frente de extracción gomífera había empezado a explotar, con lógica maximizadora, por los bordes, nunca llegó a ser alcanzado por el apogeo de la ola extractivista. No

puede saberse qué hubiera pasado si la bonanza del caucho no se hubiera detenido bruscamente hacia 1913: quizá la historia del Alto Amazonas y de los ticuna hubiera sido diferente, quizá la región se hubiera visto invadida por oleadas de inmigrantes seringueiros en busca de nuevas zonas que explotar y, evidentemente, la situación habría cambiado mucho para sus habitantes indígenas. Las condiciones de la región ticuna eran, de hecho, buenas para la explotación de la goma, pues las variedades nativas eran de la mejor calidad, pero, según Pacheco de Oliveira, el modelo intensivo no pudo establecerse en la región por escasez de mano de obra, ya que la población ticuna no era suficiente y la empresa seringalista local *nao dispunha de meios para mobilizar trabalhadores nordestinos para o seu assentamento e expansao, disputados pelas principais areas produtoras* (Pacheco 1988: 79).

En nuestra opinión, sin embargo, esta explicación, así formulada, no es correcta del todo. Es cierto que los ticuna constituían una fuerza de trabajo por aquel entonces no muy numerosa, no superando quizá los 5.000 individuos repartidos entre Perú y Brasil, pero por simple sentido común es fácil de deducir que 5.000, o incluso 3.000 o 2.000 trabajadores habrían sido más que suficientes para hacer rentable uno o dos seringales de tipo medio como los de las zonas centrales de producción. El obstáculo al establecimiento de un modelo intensivo de seringal se debió más bien, según nuestro punto de vista, a una baja *ratio* de efectivos indígenas disponibles por patrono más que al reducido tamaño de la fuerza de trabajo en sí misma.

Trataré de fundamentar esa afirmación con datos extraídos del propio Pacheco de Oliveira. De acuerdo con el autor, quien tiene acceso a los censos demográficos que se realizan desde 1872 en los municipios brasileños de la región (Tabatinga, Sao Paulo de Olivença y, desde 1898, Benjamín Constant,

creado en la desembocadura del Javari con el Solimoes-Amazonas como base de operaciones para la explotación de ese río y sus afluentes), las décadas de 1880-1900 (pleno auge del caucho) son las de mayor crecimiento demográfico, un 68%, mientras que de 1900 a 1920 la población se mantiene prácticamente estacionaria. Los censos de 1872 y 1890 se hicieron de acuerdo a criterios raciales (blancos, negros, mestizos, indios), lo que nos permite observar que los grupos protagonistas de ese aumento demográfico total son fundamentalmente blancos e indios (ver tabla de referencia nº3). Concentrándonos en los datos de referencia del municipio de Sao Paulo de Olivença (el único para el que existe una serie de censos continua de todo el período) y en la categoría de blancos, observamos que el incremento de estos es espectacular entre 1872 y 1890, pasando de ser un colectivo minoritario al segundo grupo racial de la región. Pacheco deduce acertadamente que el aumento se debe a la llegada creciente de migrantes a la región por la bonanza del caucho (**Pacheco, 1988: 62**), migración, añadiría yo, que debió haber comenzado ya hacia 1860, pues el censo de 1872, con 457 blancos residentes en el municipio (es de suponer que la mayoría en el núcleo urbano) arroja una situación muy diferente a la descrita por Bates en 1857.

Tabla 3. Evolución demográfica de la población del municipio de Sao Paulo de Olivença (1872-1920)(Fuente FIBGE; en Pacheco de Oliveira 1988: 63)

	1872	1890	1900	1920
BLANCOS	457	1.054	SIN DISCRIMINACIÓN	
NEGROS	80	52		
MESTIZOS	607	640		
INDIOS	1.561	2.961		
TOTAL	2.705	4.707	7.492	2.899

Para continuar con la demostración de nuestra tesis, observemos que en 1890 había 1.054 blancos en el término municipal de Sao Paulo de Olivença, la mayoría recién llegados, habitantes de la villa misma. De entre ellos es de suponer que la mayoría no se dedicaba directamente al negocio de extracción de la goma sino a los diversos servicios que giraban en torno a aquella actividad motriz de la región, completando el tejido socioeconomico local: comerciantes, administradores, técnicos, profesiones liberales, etc. Aún así, 1.054 individuos en una sociedad de tan reducidas proporciones eran muchos y el número de ellos con capital y voluntad suficientes para comprar tierras y convertirse en patronos caucheros, por reducido que fuera en términos absolutos, debió ser relativamente muy elevado con respecto a las tierras y la mano de obra indígena disponible para asegurar beneficios rentables. La afluencia de colonos a la región desembocó así en una superpoblación de los mismos con respecto a los recursos a explotar, tanto humanos como fundiarios.

La prueba de ello es que dicha superpoblación se manifestó en la aparición de conflictos entre colonos por el control de estos escasos recursos, conflictos que llegaron incluso al choque armado. El factor clave lo constituyó la titulación de las tierras, porque el control de las tierras implicaba automáticamente el de los indios que habitaban ellas. Es cierto que el territorio era inmenso y las tierras, *a priori*, abundantes, pero esta aparente abundancia se torna en escasez cuando se considera que de cara a la explotación de un fundo gomero las únicas tierras verdaderamente valiosas por su situación estratégica son las franjas de terreno ribereño y, más precisamente, aquellas localizadas junto a las bocas de los pequeños afluentes (*quebradas* o *igarapés*) al fondo de los cuales se ubicaban extensos reservorios naturales de *Hevea* (Pacheco de Oliveira 1988: 65). El control de una franja ribereña permitía al patrón instalar su barracón en una zona de fácil acceso desde donde podía dar salida comercial a la siriga, abastecerse

de productos, mantenerse en contacto con los centros urbanos y recibir respaldo militar rápido en caso de que pudiera necesitarlo. Las franjas ribereñas, eran, pues la base de operaciones lógica desde la que controlar a distancia el trabajo de los indios en el interior de los *igarapés*. Existía, además, una razón de orden jurídico que convertía esta franja ribereña en el único territorio posible donde instalar la hacienda cauchera. Tanto en Brasil como en Perú, las tierras al interior eran por ley de propiedad pública, no pudiendo ser tituladas a particulares por su proximidad a la frontera. Eso no quita, sin embargo, para que en la práctica esas tierras fuesen explotadas por los dueños de los lotes ribereños, que controlaban desde su estratégica posición a orillas del Amazonas todo acceso posible a la zona. En Brasil, por ejemplo, la explotación de los *igarapés* del interior se hizo a través de una figura legal, la licencia de exploración, en teoría de tiempo limitado, que era concedida por las Cámaras Municipales. Como era también en la Cámara Municipal donde se registraba la propiedad de la tierra no es de extrañar que la lucha por el control de las escasos terrenos ribereños y de las licencias de exploración para poner a trabajar a los indios del interior se produjera en forma de luchas entre grupos de colonos por el poder municipal.

Como ya anticipábamos, la Era del Caucho supuso una transformación importante en la vida política de las villas altoamazónicas brasileñas: la afluencia de blancos desplazó totalmente a los mestizos de la administración municipal y el fin del Directorio convirtió a los colonos en los únicos representantes del Estado, cuyos mecanismos de poder se disputaron encarnizadamente por motivos puramente económicos⁴. En la competencia por tierras e indios que tuvo lugar en las últimas dos décadas del XIX y las primeras dos del XX no parece que nadie lograra imponerse con claridad al resto y formar

⁴ Jobim nos relata como en 1913 los patrones Manoel y Romualdo Mafra, derrotados en las elecciones para la composición de la Cámara Municipal de Sao Paulo de Olivença, se aliaron al comandante del puesto de Tabatinga e intentaron tomar la sede del municipio para imponer sus propios candidatos. Al no conseguirlo fueron encarcelados por el gobernador del estado (Jobim 1940: 131).

una gran hacienda cauchera del tipo modelo de apogeo. Los datos que disponemos respecto a la formación de la estructura fundiaria en la región son escasos pero todos apuntan a la existencia de un número relativamente alto de pequeñas explotaciones en vez de grandes propiedades: Pacheco informa de 18 fundos entre Tabatinga y Sao Paulo de Olivença, registrados entre 1896 y 1917 (**Pacheco 1988: 65**) y Sánchez nos informa, para el lado peruano, de la existencia en 1930, en plena depresión del caucho, de 13 agencias caucheras entre el río Atacuari y Leticia, en una franja ribereña de poco más de 100 km de longitud (**Sánchez 1990: 14**).

Parece, pues, claro que la densidad de fundos gomeros era muy alta y que ello produjo como consecuencia la escasez relativa del recurso indígena, a pesar de que los censos presentados por Pacheco arrojen un crecimiento demográfico importante de este colectivo en las últimas décadas del XIX (**vid. Supra tabla nº 3**). Sánchez habla de un total de 600 ticunas y yaguas trabajando en las 13 haciendas que cita, lo que da una media de estimativa de 46 indígenas por barracón, número a todas luces insuficiente para una explotación intensiva rentable.

De acuerdo otra vez con Pacheco de Oliveira, la crisis del caucho amazónico provocó, al menos en Brasil, una reestructuración de la propiedad fundiaria en el sentido de una gran concentración de tierras a partir de 1920 (**Pacheco 1977: 41**). La caída de la producción parece haber implicado la salida en masa de gran cantidad de emigrantes blancos venidos en décadas anteriores, como de nuevo puede observarse en los censos de Sao Paulo de Olivença que pasa de 7.492 habitantes en 1900 a 2.899 en 1920 (**vid. supra tabla nº 3**) y la caída del precio de la tierra. Esto permitió a los que resistieron el embate económico formar grandes haciendas a través de la compra de propiedades a bajo

precio. Una única familia de origen cearense, los Mafra, y su red de parientes afines se hizo, de hecho, con el control de la inmensa mayoría de las propiedades, convirtiéndose en la dueña y señora de toda la región brasileña del Alto Amazonas. Así, por ejemplo, Quirino Mafra llegó a reunir bajo su control más de 30 propiedades, estableciendo una hacienda enorme en el municipio de Benjamin Constant (**Pacheco 1977: 42**). Y, consecuentemente, la acumulación fundiaria condujo también a la concentración del control sobre la mano de obra ticuna. Romualdo Mafra poseía en la década de los 20 una propiedad que controlaba a más de 800 ticuna de los *igarapés* Belem y Tacana (**Pacheco 1988: 73**).

La creación de grandes haciendas llegó, sin embargo, demasiado tarde y, paradójicamente, como consecuencia de la caída de la producción, por lo que, aunque los patrones reuniesen por fin las condiciones para la formación de seringales de explotación intensiva, la situación económica ya era lo suficientemente desfavorable como para impedir la implantación de este modelo que estaba empezando a ser desmantelado por todas partes.

En conclusión, por todo el conjunto de factores aquí expuestos - marginalidad geográfica de la zona, desviación del flujo de peones inmigrantes hacia otras regiones, pequeño tamaño de las explotaciones durante las décadas de apogeo, elevado número de propietarios, etc. **en la región del Alto Amazonas nunca pudo implantarse el modelo de seringal de apogeo**. Aquí, la empresa seingalista adquirió una especificidad adaptativa para obtener la mayor rentabilidad posible teniendo en cuenta las condiciones de explotación existentes, dando lugar a **una particular forma de régimen de hacienda mixta, de explotación diversificada y no intensiva que Pacheco de Oliveira denomina *modelo caboclo*** por ser una de sus características el emplear mano de obra

indígena sometida a este proceso de domesticación que ya se ha explicado sobradamente.

Las diferencias básicas de este *modelo caboclo* con el llamado *modelo de apogeo* son las siguientes:

-a) No se trata de una empresa especializada en la recolección de la goma y ni siquiera especializada en las actividades extractivas. La relativa escasez de mano de obra o, posteriormente, la crisis del caucho amazónico forzaron la necesidad de diversificar las actividades económicas para maximizar la rentabilidad de las haciendas. Así, por ejemplo, Nimuendajú y diversos informantes de Pacheco de Oliveira nos señalan que la propiedad de Romualdo Mafra, allá por 1917, se dedicaba a la producción agrícola (arroz y caña de azúcar) así como a la fabricación de *cachaça* (aguardiente de caña) para el mercado. Los patrones también obtenían beneficios de la venta de otros productos silvestres trabajados por los indios, como pieles, carne de caza, pescado o *fariña* (harina de yuca).

- b) El sistema de trabajo mantuvo una línea muy similar a la de su antecesor de la época del *Diretório*, es decir, con niveles de baja intensidad relativa de explotación del indígena. Los trabajadores indios bajo control del patrón nunca fueron obligados, como en el modelo de apogeo, a trabajar a destajo ni se les impusieron cuotas fijas de recolección de ningún producto aunque sí se les exigía un trabajo constante y continuado en las estradas. En la sede ribereña de la hacienda (el barracón) trabajaba en turnos rotativos una pequeña cantidad de indígenas con sus familias (hasta unos 60 en el caso de la propiedad de Romualdo Mafra, que hemos tomado como ilustrativa), dirigidos por menos de una decena de capataces blancos o mestizos (*civilizados*). Los trabajadores vivían

todos juntos en una casa grande y se encargaban de las actividades de la sede (cultivo de la caña y el arroz, trabajo en el alambique de *cachaça*, aprovisionamiento de leña, caza, pesca, yuca, para el barracón y servicios domésticos a los capataces y al patrón y su familia en caso de que estos moraran en el barracón y no en la ciudad). Algunas otras pocas familias de indios habitaban cerca del barracón, en pequeñas casas unifamiliares sirviendo más regularmente que otras como trabajadores de la sede. Periódicamente se trasladaban a lo alto de los *igarapés* para cortar seringa (Cardoso 1972: 35-81).

La mano de obra para este tipo de servidumbre “doméstica” en el barracón o sus proximidades se reclutó, sin duda, de entre las minorías ticunas que habían ido emigrando a las franjas ribereñas desde mediados del siglo XVIII y que estaban mucho más *caboclizadas* que las de la tierra firme. La mayoría de los indígenas, sin embargo, se encontraban dispersos por los *igarapés*, viviendo de manera relativamente autónoma, dedicados a sus actividades de subsistencia y trabajando a tiempo parcial la seringa. Muy pocos indios, ni siquiera los que trabajaban en el barracón, desempeñaron labores a tiempo total para los patronos, quienes no interferían en el proceso de producción (Nimuendajú 1982: 204).

-c) La fuerza coercitiva del patrón se centró básicamente en el monopolio de la comercialización de la producción indígena. Los ticuna no eran obligados a producir una cantidad determinada de goma, pieles o pescado, por ejemplo, pero sí a vender los productos única y exclusivamente a su patrón y no a otros. Los patronos pusieron bastante empeño en dejar claro, con castigos ejemplares que ésta era la regla de oro de la relación entre los indios y el barracón. Estos castigos, aunque evidentemente duros, nada tienen que ver, sin embargo, con las carnicerías realizadas en otros lugares, y sólo en algunas ocasiones conllevaban la muerte de los escarmentados. Los más comunes, allende la mera amenaza,

eran la destrucción de sus cosechas o moradas, el encadenamiento temporal al cepo en el barracón, o la prisión en alguno de los centros urbanos de la región, estando como estaban las instituciones judicial y policial-militar de los municipios en manos de los patronos (Pacheco 1988: 85 y 132).

También, siempre según Pacheco de Oliveira, parece que existió el *endeude*, aunque el hecho de que Nimuendajú, que nos ha dejado una buena descripción del funcionamiento de las haciendas en esta época, no lo mencione podría implicar su escasa implantación. En todo caso, según Pacheco, el mecanismo de *endeude* habría sido utilizado por los patronos más como estrategia para estimular a los indios a la producción que como método de fijación de los peones a las glebas, ya que de otra manera estos sólo habrían trabajado la siringa al ritmo de sus propias necesidades de avituallamiento, es decir, de manera esporádica, haciendo imposible la rentabilidad de la hacienda. En algunas ocasiones, cuando el mecanismo del *endeude* no surtía el debido efecto los patronos llegaron a utilizar también la violencia para obligar a los ticuna a trabajar a un ritmo constante, pero la mayor parte del tiempo eso no era necesario dado el grado de *caboclización* de los mismos.

- d) La tercera fuente de ingresos, aparte la comercialización de los productos fabricados por la hacienda misma y los producidos por los indios, era la reventa a los indígenas de las mercancías de las que estos eran dependientes y cuya lista, que en un primer momento se reducía básicamente a las herramientas de hierro, los patrones procuraron ampliar lo más posible favoreciendo un proceso de aculturación material creciente: ropa, lámparas de petróleo, mosquiteros, espejos, escopetas y cartuchos, incluso productos alimenticios (arroz, azúcar, sal) y *cachaça*. La venta se realizaba siempre por el sistema de trueque, a cambio de las materias primas trabajadas por los indios y el abuso, respaldado por el

monopolio comercial del patrono y justificado por el discurso etnocentrista, era notorio. Nimuendajú nos hace constar que los precios fijados para las mercancías eran elevadísimos, y que los indios se convirtieron en la salida idónea para el comercio local de aquellos productos de más baja calidad que, de otra manera, se hubieran podrido en stock por falta de mercado. La justificación era que los indios eran salvajes incivilizados que no tenían noción del sistema monetario ni de la calidad de los productos.

El *modelo caboclo* funcionaba, pues, al igual que el *de apogeo*, de acuerdo a relaciones de producción no capitalistas, articuladas con y subordinadas al modo de producción capitalista dominante. Todas las fuentes de ingresos de la empresa aquí descritas implican mecanismos de acumulación primitiva que tornaban imposible la más mínima acumulación de capital, ya en mercancías, ya en dinero, en el polo subordinado de las relaciones de producción, manteniendo a los indígenas a perpetuidad en el nivel económico de subsistencia interna, por un lado, y dependencia del mercado externo, por otro. En términos generales, al régimen puede concedérsele la denominación de *modo de producción neofeudal* mucho más genuinamente que al de los seringales de monocultura intensiva, para los que quizá habría que acuñar un término más duro, como el de *neoesclavismo*.

La hacienda en el Alto Amazonas ticuna, como el señorío medieval, es una unidad económica agrícola-silvícola relativamente autosuficiente, que comercializa sus excedentes al exterior y se abastece en él de los productos manufacturados que no produce; con una jerarquía piramidal en la que el patrón/señor y su familia se encuentran en la cúspide, a continuación los capataces/caballeros, miembros de la casa/barracón, especialistas que monopolizan el control de la fuerza armada, luego los siervos domésticos que

trabajan directamente en la casa/barracón del patrón/señor y, por último, la mayoría del campesinado servil habitando en sus malocas/aldeas dedicados a actividades económicas de subsistencia en un régimen de autonomía en lo referente a la administración de sus asuntos cotidianos cuyas únicas limitaciones son las derivadas del cumplimiento de las normas/pacto feudal del barracón/señorío: entrega de sus excedentes de producción únicamente a su patrón/señor y sujeción a la gleba, teniendo prohibido las mesnadas indígenas emigrar a la propiedad de otro patrón/señor sin el consentimiento del suyo, y pasando al control de otro patrón en el caso de que las tierras en que vivían fuesen vendidas por el antiguo.

La ideología que sustenta el sistema también emana claramente del modelo feudal europeo: el patrono utiliza formalmente el recurso de la vinculación espiritual con sus siervos indígenas para sublimar la crudeza de una dominación en el fondo puramente económica, convirtiéndose en padrino de los niños al bautizarlos y, por ende, en compadre de los adultos. El vínculo del padrinazgo refuerza la imagen patriarcal del amo blanco que se aparece a los indios como su gran protector, algo que hemos repetido ya múltiples veces, mientras que el de compadrazgo crea la ilusión de una cierta relación de reciprocidad entre iguales, que aunque en la práctica es una falacia, no deja de tener existencia en algún sentido. Es lo que Pacheco de Oliveira llama el *mito del buen patrón* (Pacheco 1988:70). Esta ideología de dominación por paternalismo carismático habría coexistido sin contradicción, como ya expresamos en el apartado dedicado a analizar el proceso de *caboclicización*, con la proyección de estereotipos inferiorizantes hacia el ticuna, como el de la minoría de edad, el salvajismo o, aún peor, la animalidad, estereotipos interiorizados en muchos casos por los

propios indios. Pacheco recoge ejemplos de ese tipo de trato de los patrones a sus siervos ticunas⁵.

Por otro lado, parece que los ticunas habrían tenido también otra visión diferente, negativa y en cierto modo también zoomórfica, de los patrones, al menos de los más poderosos, cuyo poder indesafiable era entendido como emergiendo de *uma condição liminar, nao propriamente humana* sino más próxima a la de los *diferentes tipos de demonios (ngo'o) que, transmutados en certos animais, atormentan e perseguem os seres humanos* (Pacheco 1988: 136). Esa doble imagen buena/mala del patrón dominador sería proyectada también más tarde, como se verá, en otros agentes sociales dotados de poder sobre los ticuna (padres misioneros, soldados, narcotraficantes, guerrilleros) y no es sino fruto de las contradicciones generadas por el discurso y las actuaciones de dichos agentes sobre la población subordinada ticuna.

Los ticunas, *caboclistados*, aceptaban, pues, el sistema como natural e incuestionable, desplazándose la crítica, en todo caso, hacia la actuación de patrones concretos y no hacia el régimen en sí. El sistema de dominación funcionaba, de esa manera, sin demasiada necesidad de recurrir a la violencia, en tanto que se respetaran las normas básicas de “reciprocidad” del “pacto feudal”: el patrón mantenía su control a distancia, dejando a los indios continuar, hasta cierto punto, con sus formas de vida tradicionales, los protegía de los posibles abusos de otros colonos y los abastecía (bien que con beneficios abusivos para él) de las mercancías que estos necesitaban; los ticuna, por su parte, tenían la obligación de vender sus productos exclusivamente al patrón, mantener una producción constante y no intentar huir de sus tierras. La historia nos demuestra que las manifestaciones de violencia, del tipo que esta fuera y del polo de la

⁵ O patroo entao dizia para ele: “Tu que é igual a um macaco, sobe lá naquele pê de açaí e vai apahnar frutinha para mim!” (Pacheco 1988:131)

relación del que viniera (represión o rebelión), se produjeron básicamente por el incumplimiento por una de las dos partes de sus “obligaciones” en dicho pacto: la represión de los patronos no solía ser gratuita como en el caso, por ejemplo, de la Casa Arana, sino puntual y provocada por el impago de deudas, el intento de burlar el monopolio del barracón o la desidia indígena. Por su parte, los primeros movimientos mesiánicos que tuvieron lugar entre los ticuna en los años 20 y 30, formas de rebelión simbólica, como decíamos, de estos estratos subordinados sin conciencia de clase, no se produjeron como respuesta a la opresión de los patronos, que llevaban 30 años dominando la región, sino como consecuencia del fallo de estos en el abastecimiento regular y suficiente de mercancías, debido a los problemas de la crisis del caucho y la crisis económica mundial, que afectó a las casas *aviadoras* exactamente en esa época (**Pacheco de Oliveira 1977: 50**).

El *modelo caboclo* del régimen de haciendas caucheras en el Alto Amazonas ticuna no es, desde el punto de vista de sus relaciones de producción, como ya explicamos en su momento, sino una continuación del régimen anterior del *Diretório* al que sucede sin rupturas y cuyas líneas estructurales básicas mantiene: baja intensidad de explotación y diversificación de la producción, profundización en el proceso de *caboclización* de los indios, hegemonía cuasi total de los agentes económicos, con la significativa ausencia del agente aculturador religioso y plena identificación Estado-oligarquía terrateniente a nivel local. Es en este sentido que puede hablarse de un *continuum* en las estructuras socioeconómicas de dominación regionales de gran duración histórica (siglo XVIII a mediados del siglo XX) que salvó incluso la gran ruptura social que la Era del Caucho (1870-1920) supuso para el Amazonas como conjunto. La crisis del caucho, que implicó la ruina de buena parte de las explotaciones gomíferas y la transformación de otras muchas en empresas mixtas de acuerdo a modelos similares al *modelo caboclo* (**Álvarez Lobo 1988: 154**),

apenas supuso cambios en las formas de explotación de las haciendas de la región ticuna, más allá de la ya citada concentración fundiaria que, por otro lado, parece haberse producido sólo en la zona brasileña (recordemos los datos de Sánchez sobre el elevado número de explotaciones en la zona peruana)

5.3. Consecuencias de la Era del Caucho en las estructuras socio-culturales ticuna.

La existencia de dicho *continuum* no quiere decir, sin embargo, que la nueva situación histórica no trajera consigo cambios significativos con respecto a su predecesora, cambios cuya incidencia en las relaciones de contacto interétnico y en las estructuras sociales ticanas es importante señalar. A pesar de mantenerse relativamente bajos en comparación con los de su entorno y época, es evidente que, localmente, los niveles de dominación, explotación y control sobre la población ticuna se incrementaron respecto a los existentes en el siglo XVIII y la mayor parte del XIX. El número de blancos en la región aumentó considerablemente y, con ello, las posibilidades de control sobre los indígenas. Las consecuencias de la nueva situación no sólo las sufrieron aquellos sino también, como ya se dijo, las poblaciones mestizas de las ciudades, que se vieron expulsadas completamente de los puestos de responsabilidad política que habían ocupado en tiempos pretéritos. Si anteriormente los centros de poder occidental se reducían a las pocas ciudades y las escasas haciendas diseminadas por el río, a partir de 1890 esos centros de poder y dominación se multiplicaron enormemente: se crearon al menos tres ciudades nuevas (Benjamín Constant en Brasil en 1898, Caballo Cocha y Leticia en el Perú (Colombia a partir de 1930)) y decenas de haciendas surgieron por toda la ribera del Amazonas a distancias máximas de 50 km entre sí.

Es cierto que, como ya hemos expresado en varias ocasiones, no existieron grandes intentos de aculturación social o cultural por parte del régimen de las

haciendas. Algunos patronos, es verdad, trataron de prohibir a sus siervos ticunas la celebración de ritos como el de la iniciación femenina (*pelazón*) porque la preparación y frecuencia de los mismos exigía grandes inversiones de tiempo y trabajo que iban en detrimento de las actividades extractivas (Nimuendajú 1982 [1929] : 204) e introdujeron, en cambio, ceremonias cristianas como el bautismo, pero sus intenciones aculturadoras y evangelizadoras no fueron nunca mucho más allá. Como ya concluimos sobradamente, era ventajoso para la estrategia economicista de dominación patronal la no aculturación de los indios, así como la obstaculización de la presencia misionera en sus propiedades.

Sin alcanzar niveles de coerción muy altos y manteniendo la política de *indirect rule* y de no asimilación/aculturación que había caracterizado las relaciones interétnicas desde el período anterior, los patronos llevaron a cabo, sin embargo, una serie de actuaciones sobre la población indígena, de cara a maximizar su control y la explotación de sus propiedades, que sí pusieron en marcha procesos de cambio social importantes en las estructuras sociales ticunas. Vamos a intentar analizar brevemente cuales fueron los principales:

5.3.1. La aculturación material creciente.

Los patronos favorecieron y promovieron la aculturación material de los ticuna porque, cuanto mayor fuera el número de productos de los que estos tuvieran necesidad, mayores eran sus beneficios y mayor su dominio sobre los indios, puesto que dicho plan aculturador tenía su válvula antiaculturativa de control en la negación a los ticuna del acceso al dinero y a la libertad de

comercio. Dentro de esta política de dependencia destaca como especialmente malévola la incentivación consciente del consumo de *cachaça* (aguardiente de caña) por los patronos, que era un medio de convertir la dependencia psicológica del barracón en dependencia física, y que generó altos niveles de alcoholismo entre los indígenas, con sus correlativos efectos de desintegración social, que se han perpetuado hasta hoy en día. Esa aculturación también se ve reflejada en la adopción creciente de viviendas con características similares a las de los colonos, como se describirá en el apartado 5.5.3.

5.3.2. Los cambios en la organización política. La desaparición de las jefaturas tradicionales.

El aumento del control implicó transformaciones importantes en la organización política ticuna. La instauración del régimen de haciendas supuso la pacificación de la sociedad segmentaria ticuna, dividida en clanes patrilineales (*kii-a*) que guerreaban frecuentemente entre sí y con otros grupos tribales (como la guerra que libraron contra los yagua aliados a los mayoruna de la orilla derecha del Amazonas a mediados del XIX (Chaumeil 1981: 45)). La desaparición de la guerra supuso el fin de la única institución de jefatura centralizada entre los ticunas, el llamado *to'ü* o jefe guerrero, que ejercía la función de líder militar en cada clan además de un papel preeminente en la cohesión de este como unidad política y grupo corporativo.

Los patronos, por su parte, se inmiscuyeron activamente en la organización política al crear una nueva figura que reforzara su control indirecto sobre los ticuna. Se trata del llamado *tuxawa* en Brasil y *curaca* en Perú, jefes impuestos

por los patrones como representantes suyos entre los indígenas, a manera de capataces nativos para controlar las actividades extractivas de su gente y servir como interlocutores de intermediación entre el barracón y los indígenas al interior de los *igarapés*. La autoridad de estos individuos, elegidos por su capacidad de mediación, su mayor *caboclización* y su conocimiento del español o portugués, emanaba directamente del exterior, del barracón, y se fundamentaba, en parte, en la capacidad de amenaza y coerción del patrón.

De acuerdo con Nimuendajú estos personajes rara vez adquirieron legitimidad o fueron respetados por los ticuna y, de hecho, algunos de ellos eran constantemente amenazados por su propia gente (Nimuendajú 1952:65). Pacheco de Oliveira no comparte, sin embargo, la misma opinión al respecto. De acuerdo con él, estos individuos fueron en muchas ocasiones escogidos inteligentemente por los patrones entre los propios líderes de grupos locales indígenas con el objetivo de alcanzar la mayor aceptación posible de su autoridad externa, reforzandola con una cierta autoridad interna y autóctona preexistente (Pacheco 1988: 126)⁶.

La amenaza y presión bajo la que, según Nimuendajú vivían algunos representantes del barracón es un buen indicador de un hecho que creo hemos apuntado ya antes en varias ocasiones pero que no está de más repetir ahora: que el proceso de *caboclización* ticuna no es un fenómeno que afectara homogéneamente a todas las poblaciones en una misma secuencia temporal. Parece evidente que los ticunas ribereños, cuyo contacto con los occidentales era más intenso y se remontaba más lejos en el pasado estaban mucho más *caboclistados* que los ticunas del interior de las quebradas o *igarapés* que, si bien

⁶ Es cierto que Pacheco basa su crítica a Nimuendajú en una traducción errónea del texto de este. Pacheco traduce el verbo *bullied* (acosados, amenazados) por *mortos a bala* (Pacheco 1988: 126) lo cual le hace quizá ser intransigente en sus críticas. Las dos posturas pueden ser, desde nuestra opinión, reconciliables como veremos en el capítulo sobre parentesco (vid. *infra*, cap. IX).

nunca osaron rebelarse violentamente contra los patrones o sus capataces blancos, si se atrevían a cuestionar la autoridad de sus representantes indios, quienes carecían de ese aura carismático-diabólica que envolvía a los occidentales. Otro tanto puede decirse igualmente del proceso de aculturación, que siempre fue diferencialmente mayor entre los ticuna ribereños.

Con esta última variable más la del grado de dominación, a la que yo añado la del grado de *caboclización*, Cardoso de Oliveira ha construido dos categorías geográfico-sociológicas que dividirían al pueblo ticuna hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX (con ciertas modificaciones a partir de los años 40, que más tarde se analizarán): los *ticuna de río* vs los *ticunas de igarapé* (Cardoso 1972: 63), caracterizándose los primeros, durante este período de 1880-1940, aproximadamente, por mayores niveles de aculturación, *caboclización* y dominación que los segundos, además de formas de residencia diferentes. A partir de los años 40 la tendencia se invertiría, como veremos, en dos de las variables, pasando los *indios de río* a conquistar, en general, menores niveles de sujeción a los patrones y a desarrollar un proceso paralelo y paulatino de *descaboclización* (en el sentido de toma de conciencia, de rechazo de la dominación).

5.3.3.La reubicación residencial. La desaparición de las malocas primigenias y la dispersión de los ticuna.

Con el propósito de explotar el mayor número posible de estradas los patrones redistribuyeron los contingentes de población de acuerdo a un modelo maximizador que alteraba profundamente las pautas residenciales. Las formas

tradicionales de asentamiento ticuna, adaptativas a la economía de horticultura de tala y quema, eran altamente inadecuadas para la explotación del caucho. Los ticunas vivían hasta ese momento en la tierra firme en grandes casas comunales (malocas, llamadas *i* en idioma ticuna) de forma oval y cerradas por completo que constituían un grupo local de unos 200 a 300 individuos (Nimuendajú 1952:11). Las malocas estaban separadas entre sí por grandes distancias, que podían llegar a los dos o tres días de camino a pie, siendo las extensiones de selva en torno a ellas el territorio reclamado por cada unidad local para cazar, pescar y rotar los cultivos.

Los patronos fraccionaron estos grupos locales tan poco operativos para la recolección de la seringa en otros de tamaño mediano (30-50 individuos, constituídos por familias extensas) y pequeño (los integrantes de una sola familia nuclear) distribuyéndolos de forma más o menos homogénea por todo el territorio de su propiedad e instalándolos en las orillas de los *igarapés* o quebradas, para facilitar la comunicación fluvial entre sus moradas y el barracón. Los ticunas fueron, en algunas ocasiones, realojados (cabría decir “deportados”) de un barracón a otro e incluso a grandes distancias de sus hábitats originarios fundamentalmente hacia el este por el Amazonas y hacia el norte por los ríos Cotuhé y Putumayo. Los patronos del caucho sometieron así a los ticuna a una verdadera diáspora que parece estar en el origen de la gran dispersión territorial actual de las comunidades ticuna de este a oeste del Amazonas. Ello implicó el abandono de las antiguas malocas y su inmediata desaparición como unidad residencial, territorial, sociopolítica y de parentesco. Sin embargo, parece que el abandono de las malocas no siempre fue forzado directamente por los patronos. Muchos ticunas probablemente las abandonaron voluntariamente para buscar territorios de explotación seringueros impulsados, ellos mismos, por su dependencia y necesidad de los productos manufacturados del barracón.

Las consecuencias que para la organización política y la estructura de parentesco tuvo la desintegración de las malocas fueron trascendentales. En cualquier caso, serán analizadas en profundidad en los capítulos dedicados a estos temas. Tratando, pues, de ser lo menos reiterativos posible, apenas se harán referencias aquí a la organización social derivada de dichas transformaciones, esperando que el lector tenga paciencia para ver satisfecho su interés más adelante. Sí hemos querido, sin embargo, ofrecer ahora la descripción histórica de este proceso de transformación residencial (que continuará en el capítulo siguiente cuando analicemos el proceso de “reconcentración” residencial que experimentan los ticuna a partir de los años 60) porque se trata sin duda de uno de los fenómenos más relevantes de los generados por el contacto interétnico y porque sus consecuencias han sido grandes también a otros muchos niveles de la sociedad ticuna, como el económico o el del sistema de valores, y el explicarlo en profundidad aquí nos evitará tener que mencionar el proceso una y otra vez en cada capítulo.

No se dispone de información suficiente que nos permita afirmar con exactitud cuándo y cómo tuvo lugar la redistribución de la población ticuna. La única fuente para el periodo que estudiamos son las primeras visitas de Nimuendajú a la zona en 1929, en las que no constata ya la existencia de ninguna maloca aunque sí recaba descripciones de sus informantes acerca de las características de aquellas⁷. Pacheco de Oliveira ha encontrado referencias en archivos del CDE-MI sobre la existencia de malocas en algunos lugares en 1917 y 1919, y existen fotografías fechadas en 1930 de la primera inspección realizada

⁷ El tamaño de estas malocas, nos dice Niumuendajú, podía alcanzar hasta los 25x30 metros. Eran, como indicábamos, cerradas y estaban construidas sobre el suelo a diferencia de las construcciones ribereñas, que se hacían sobre pilares. En el interior presentaban una estructura elíptica concéntrica con dos anillos, uno exterior donde habitaban las familias y otro interior donde se celebraban los actos comunitarios (Nimuendajú 1952: 11)

por el Servicio de Protección Indígena (SPI) brasileño, fotografías que yo mismo he podido contemplar expuestas en el actual Museo Magüta de Benjamín Constant, mostrando diversas casas cerradas y de formato cónico como las descritas por los informantes de Nimuendajú y que se incluyen en la cartilla de escritura ticuna elaborada por el Centro Magüta y que incluimos en nuestros apéndices (**vid. infra Apéndices**).

Pacheco opina que la disolución de las malocas no ocurrió de modo uniforme (característica de los procesos de cambios social y aculturación ticuna que, ya lo hemos señalado, es bastante recurrente) afectando primero a los *mais ativos seringais da regioa [...] e atingindo só muito posteriormente locais de acesso mais difícil e produção pouco significativa* (**Pacheco 1988: 123**). En cualquier caso, concluye el mismo Pacheco, *a memória dos informantes indígenas não registra conhecimento direto de alguma maloca Ticuna, o que faz recuar a sua destruição a década de 1910-20* (**Pacheco 1988: 123**). Esto en lo que se refiere a Brasil, donde la concentración de propiedades en manos de la familia Mafra les había conferido el poder suficiente para poder realizar esa reubicación masiva de los ticuna. En la zona peruana (y colombiana a partir de 1932) el menor poder y tamaño de las haciendas quizá retrasara algo este proceso, pues nosotros sí hemos encontrado algún que otro informante anciano que aún había vivido de niño en una de estas malocas y cuyas descripciones de las mismas coinciden con las de los informantes de Nimuendajú⁸. En cualquier caso, quiera que el ritmo fuese algo más lento, no cabe ninguna duda de que los ticuna del otro lado de la frontera fueron sometidos al mismo proceso de reubicación, como también los fueron sus vecinos occidentales los yaguas, a veces trasladados a lugares tan lejanos como el Yavarí o el Putumayo (**Chaumeil 1981: 45-46**).

⁸ He aquí el testimonio al respecto de un anciano de San Martín de Amacayacu: [La maloca] Estaba dividida, porque eso como era para pelazón, entonces en el medio era libre, pura tierra, y a los lados, pura tabla, piso. Era una curva, como un arco (informante Ricardo Reina, 83 años, San Martín de Amacayacu, Colombia)

Las nuevas formas residenciales generadas por la acción reubicadora de los patronos fueron básicamente de dos tipos:

a) Un tipo de vivienda colectiva más pequeña que la maloca tradicional, que podía albergar entre 30 y 50 personas aproximadamente, de planta rectangular, tejado a dos aguas, construida sobre pilotes y sin paredes⁹. Estas son las únicas malocas que los informantes contemporáneos han conocido y en las cuales incluso muchos de ellos han vivido. El hecho de que los informantes utilicen el mismo término castellano/portugués de maloca para referirse a estas viviendas colectivas más pequeñas y a las grandes malocas de principios de siglo ha llevado en ocasiones a los antropólogos a confusiones al respecto. Los ticuna, sin embargo, diferencian perfectamente los dos tipos de residencia en su propia lengua, demostrándonos que son perfectamente conscientes de la transformación sufrida por su pueblo y de las condiciones en que esta tuvo lugar. La antigua maloca del pasado era denominada *i*, mientras que las nuevas viviendas de la Era del Caucho fueron llamadas *ipata*, cuya traducción, como señala William Torres vendría a ser más o menos la de "*rancho de refugio*", lo cual demuestra perfectamente la visión que los ticuna tenían, al menos en un primer momento, de la nueva situación forzada por los patronos: *construir ranchos de refugio provisionales* ("*ipata*"), *mientras transcurre el trabajo siriguero, con la esperanza de regresar algún día a sus malocas ("i")*. (Torres 1987: 3). Ese esperado retorno, sin embargo, nunca llegó a producirse.

b) El segundo tipo de forma residencial fue la instalación en pequeñas viviendas unifamiliares que albergaban a una familia nuclear de entre 5 y 10

⁹ La construcción sobre pilotes es una adaptación al asentamiento en las orillas de los *igarapés*, que suelen inundarse en la época de crecida. El tejado a dos aguas y la planta rectangular parecen ser copia de las construcciones occidentales. En cuanto al hecho de que fuesen sin paredes Nimuendajú lo explica por la adopción de los ticunas del mosquitero como parte de su proceso de aculturación material, pues al parecer la principal función de las paredes en la antigua maloca era la de proteger el espacio

individuos. De planta rectangular, tejado a dos aguas y sobre pilotes asimismo, podían ser abiertas o cerradas como las occidentales, dependiendo básicamente del grado de aculturación de sus habitantes. Este tipo de residencia ya había sido adoptado con anterioridad a la instalación de los barracones, como se recordará, por los ticunas más *caboclizados* de la ribera del Amazonas, tal como lo describieron viajeros como Bates o Marcoy a mediados del siglo XIX. Todos los *ticunas de río* presentaban, pues, este tipo de residencia que ahora también va a aparecer, por efecto de la política de los patronos, en el interior de los *igarapés/quebradas*. En algunos casos estas viviendas unifamiliares se localizaron en total aislamiento con respecto a las demás, pero lo más frecuente fue su agrupamiento en pequeños núcleos de dos, tres, cuatro casas relativamente próximas entre sí formando lo que Cardoso de Oliveira denomina *grupos vicinais* (Cardoso 1960: 28).

Podríamos considerar aún un tercer tipo de patrón residencial, variante, de alguna manera, intermedia entre los otros dos y que descubre Nimuendajú en su trabajo de campo en los años 40, cuando observa como al lado de las malocas (*ipata*, habría que especificar, ya que él no lo hace) comunales hay gente que empieza a construirse su propia vivienda y a vivir allí con su familia nuclear (Nimuendajú 1952: 96). Estos datos parecen confirmar una tendencia creciente a la disgregación de la residencia colectiva en favor de la residencia unifamiliar, concretamente a partir de los años 40 pero sobre todo en los 50, y a un aumento de las pautas de hábitat disperso. Dicha tendencia a la residencia unifamiliar y al hábitat disperso se mantendría constante desde ese momento a pesar de que el factor de dispersión fue sustituido a partir de los años 60 por un movimiento generalizado de concentración residencial cuyo análisis será uno de los pilares centrales de la exposición del próximo capítulo.

interior de los mosquitos, (Nimuendajú 1952:12). A ello habría que añadir que el nuevo diseño palafítico conducía a la necesidad de aligerar el peso de la construcción.

5.3.4. La aparición de movimientos religiosos milenaristas.

Entre 1910 y 1920-32 aparecen tres movimientos de este tipo, no muy bien fechados, entre los ticuna (**Vinhas de Queiroz 1963: 40-46**) liderados por individuos visionarios que profetizaban la vuelta a una utópica situación precontacto en compañía de sus dioses, esto es, la subversión de las condiciones materiales y sociales del régimen de las haciendas, un mundo nuevo sin dominación de los blancos y en el que los ticuna serían abastecidos por medios supernaturales, vale decir por sus propios dioses, de una abundancia inagotable de todas esas mercancías que hasta entonces sólo podían conseguir a través de los blancos. Estamos de acuerdo con Pacheco de Oliveira, como ya se dijo en que el desencadenante de esos movimientos parece encontrarse en la ansiedad generada por la crisis del caucho y el recorte en la provisión de mercancías que eso conllevó más que en la explotación por sí misma. Por otra parte, es significativo el hecho de que dichos movimientos se produzcan dentro de las coordenadas simbólicas de la religión ticuna, lo que viene a indicar la escasa o nula aculturación religiosa de los mismos en estos momentos. Baste comparar estos movimientos iniciales con el último de ellos, en 1973, que se desarrolla en términos plenamente cristianos para comprobar que este proceso aculturativo tuvo lugar entre estas dos fechas. No nos extenderemos más, sin embargo, sobre este tema toda vez que, como en el caso del parentesco o el de la organización política, se le dedicará todo un amplio capítulo al final de esta tesis.

5.4.El conflicto colombo-peruano (1930-34), canto del cisne de la Era del Caucho.

El conflicto armado colombo-peruano de 1930-34 constituye a nuestro entender, una especie de prólogo a la situación histórica que se avecinaba, porque señala el comienzo del interés y la acción directa de los estados nacionales en el territorio ticuna. El conflicto fue, además, el último coletazo de la Era del Caucho propiamente dicha, su canto de cisne, pues su origen y explicación se halla en los intereses caucheros de los dos países. Recordemos que los caucheros habían sido utilizados por los estados como instrumento indirecto para afianzar o extender la soberanía y puesta en explotación de los inmensos territorios vírgenes amazónicos cuyas fronteras no estaban aún plenamente definidas. En 1900 la Casa Arana se había hecho con el control de todos los seringales del bajo Putumayo, obligando a vender a los propietarios colombianos bajo coacción armada con el respaldo de varios barcos de guerra de la marina peruana. En los siguientes años la expansión de los peruanos continuó, tanto en el plano territorial (los Arana ampliaron su dominio económico hasta el Caquetá) como en el comercial, tratando de imponer un monopolio de la navegación en el Putumayo que obstaculizaba severamente la salida de los productos colombianos hacia el Amazonas.

Las fricciones por el control económico y, en consecuencia, político de este territorio cuya soberanía aún estaba indefinida ya habían producido el primer choque armado en 1911, cuando la guarnición colombiana del puesto de La Pradera, creado para frenar los avances peruanos, rechazó un ataque peruano (Pineda y Alzate 1990:308). Ante el riesgo de un enfrentamiento generalizado,

los dos gobiernos entablaron negociaciones para decidir la suerte del territorio, negociaciones que concluyeron con la firma del Tratado Salomón-Lozano sobre Límites y Navegación Fluvial entre Colombia y Perú, del 24 de marzo de 1922. El Tratado establecía el río Putumayo como límite entre las dos naciones, correspondiéndole a Colombia la banda norte, aseguraba la libre circulación colombiana por dicho río y, para garantizarla aún más, concedía a Colombia la soberanía sobre 115 km de la banda norte del Amazonas en el territorio fronterizo con Brasil, lo que se denomina desde entonces como Trapecio Amazónico Colombiano. Colombia, a su vez, se veía obligada a renunciar a la soberanía sobre la inmensa franja de selva entre el Putumayo y el Napo.

El Tratado no fue, sin embargo, ratificado por el Congreso de Perú hasta 1928, debido a la oposición de una buena parte de la clase política peruana, entre ellos el senador Julio César Arana, a quien le apoyaba la mayoría de la élite económica de Loreto que veía la cesión de territorio a Colombia como el fin de la autonomía e impunidad total de que disfrutaban en sus propiedades gracias a su alianza de intereses con las autoridades peruanas.

El gobierno peruano había intentado tranquilizar a Arana reconociéndole, mediante resolución de agosto de 1921 la propiedad de los territorios y barracones a ambos lados del Putumayo pero este sabía que dicha resolución perdería toda validez en el momento en que la soberanía colombiana entrase en vigor. De 1922 a 1928 la Casa Arana, haciendo caso omiso al Tratado, siguió extendiéndose por la región con los mismos métodos esclavistas, explotando ahora la balata, lo que provocó manifestaciones populares en Medellín para exigir el fin de la "invasión peruana". Si la ratificación del Tratado de Límites en 1928 parecía poner fin al conflicto de intereses en realidad no hizo más que posponer la solución final que habría de pasar por el estallido de una guerra abierta en 1932.

En 1929 se iniciaba el amojonamiento de la frontera¹⁰, tarea que concluye el 14 de marzo de 1930 con la firma en Lima del Acta de Demarcación y la clausura de la comisión mixta colombo-peruana nombrada para tal efecto. En agosto de 1930, constituida la Intendencia del Amazonas, el gobierno colombiano mandó a Leticia una Comisión de Límites para tomar posesión oficial del territorio y convertir el puesto aduanero y militar de Leticia en una población colombiana *en la que estuvieran representadas las instituciones indispensables para el desarrollo de la vida ciudadana* (Pineda y Alzate 1985: 309). Cuando la Comisión llegó a Leticia ésta era una aldea de ocho chozas de paja y una caseta de zinc donde se alojaban los cuatro policías de la guarnición peruana. Se nombró primer alcalde y se organizó la ciudad en calles y carreras de acuerdo al modelo de las ciudades del interior, concediéndose lotes de terreno a los colonos colombianos que llegaron con la Comisión así como a todos los brasileños y peruanos de los alrededores que los solicitaran.

Los patrones peruanos de la región y muchos en Lima no se habían resignado, sin embargo, a aceptar las condiciones del Tratado Salomón-Lozano y no esperaron demasiado para contraatacar. El 22 de agosto los opositores del presidente Leguía, padre del Tratado, daban un golpe militar en Lima haciéndose con el poder e iniciando una política de hostilidad hacia Colombia. A mediados de 1931, sintiendo la guerra cerca, los colombianos reforzaron la guarnición militar de Leticia pero, ante la imposibilidad táctica de defender la posición, la retiraron en febrero de 1932 hacia El Encanto, en el Putumayo, lo que puso la región en bandeja para los peruanos, quienes tomaban la indefensa Leticia el 1° de septiembre de 1932 en una operación liderada conjuntamente por 20 soldados y 200 colonos civiles al mando del patrón de la hacienda La Victoria.

¹⁰ La frontera quedó conformada por el este por la línea Tabatinga-Apaporis establecida con Brasil en el tratado de 1851 y por el oeste por otra línea imaginaria que unía los ríos Yaguas y Atacuari, confiriendo de esa manera al territorio su particular forma trapezoidal de donde proviene el nombre de Trapecio Amazónico colombiano.

La guerra se desarrolló durante la primera mitad de 1933. En enero sale de Manaos la fuerza expedicionaria colombiana, formada por el destacamento Amazonas que derrota a los peruanos en las batallas de Tarapacá y Güepí. Tras la derrota peruana los colombianos dejaron la pacificación del territorio en manos de la mediación diplomática de la Sociedad de Naciones. El 25 de junio de 1933 tomó posesión del territorio una Comisión de este organismo internacional, respaldada por 150 soldados colombianos, para que administrara temporalmente el territorio en nombre de Colombia, cosa que hizo hasta el 24 de mayo de 1934, fecha en la que se firma en Río de Janeiro el Protocolo de Amistad y Cooperación Colombo-peruano, por el que se ratificaba el Tratado Salomón-Lozano y los derechos de Colombia sobre el Trapecio Amazónico. Durante algunos años más quedó coleando el problema de los terrenos de propietarios peruanos en suelo colombiano, asunto que quedó definitivamente zanjado en 1939 con la compra por el gobierno de Bogotá a Julio César Arana del Predio Putumayo por 200.000 US\$ (Pineda 1987: 208).

Los efectos de la guerra sobre los ticuna, aunque en principio indirectos, resultaron a la postre de gran importancia. Fajardo y Torres señalan que el conflicto armado generó cierta dispersión de la población ticuna con sus correspondientes efectos desintegradores sobre las pautas residenciales colectivas y la cohesión social (Fajardo y Torres 1987). Algunos indígenas fueron reclutados por el ejército, fundamentalmente en labores de transporte y guía, y otros muchos huyeron a Brasil para escapar de la conscripción, como el abuelo de alguno de nuestros informantes¹¹ o como un tal Ponciano Joao, cuya historia

¹¹ Sin duda la guerra debió de afectar directamente a los ticuna pues esta sigue viva en la memoria de nuestros informantes, incluso en los de generaciones más jóvenes. He aquí como relata uno de ellos el conflicto y sus consecuencias para los ticuna:

Eso fue ayer no más. Porque Perú estaba entrando mientras Colombia estaba en violencia y se había olvidado de esta tierra Amazonas que es ahora de Colombia. Algunos ticunas lucharon, los que vivían aquí venían a defender o para ser cargueros. Mi papá estaba enfermo cuando eso y no pudo ir porque se cortó y no lo llevaron. Sí, ellos venían de Iquitos reclutando gente. Había bombardeos con cañones, barcos, aviones,, (Francisco del Águila, 53 años, comunidad de El Progreso, Colombia)

de vida incluye Vinhas de Queiroz en su artículo sobre los movimientos milenaristas ticuna¹².

Las consecuencias más importantes del conflicto se encontraban, sin embargo, en el medio y largo plazo. Como ya dijimos, la toma de posesión del Trapecio Amazónico por Colombia marca el inicio de la presencia y actividad directa de los estados nacionales en la zona que no haría sino incrementarse progresivamente a partir de entonces. Los ticuna pasaron así de una colonización bilateral de su territorio a una trilateral, con efectos de cambio sobre sus estructuras sociales no ya divergentes sino “trivergentes”. La refundación de Leticia supuso la instalación en la región, por primera vez desde la desaparición de los *diretores* en Brasil, de representantes gubernamentales directos e independientes de los patrones hacendados, así como la llegada de nuevos emigrantes del interior, pequeños colonos propietarios, que suponían efectos disruptores sobre el sistema hegemónico de dominación patrones/indios.

¹² *Nasceu Ponciano na área de Leticia. Quando em 1933 se deu a guerra entre o Peru e a Colombia, diz ele que os peruanos “quiseram pegá-lo para soldado” e por isso fugiu para o Brasil, acompanhado de suas duas mulheres-irmas entre si- e alguns filhos (Vinhas de Queiroz 1963: 48)*

5.5. Conclusión.

Queda, pues, constatado que el régimen de las haciendas seringueiras, a pesar de su política consciente de no-aculturación, fue un agente activo de transformación de las estructuras ticunas en muy diferentes niveles: ecológico-geográfico, material-tecnológico, económico, socio-político y simbólico-religioso y que algunos de los procesos por él desencadenados continuaron su desarrollo más allá del periodo de plena vigencia de este régimen, cuyo principio del fin nosotros fechamos a comienzos de la década de los 40, cuando puede decirse que comienzan a gestarse las condiciones que definen la situación histórica actual que pasamos a analizar en los siguientes, y últimos capítulos de este largo recorrido por la historia del contacto ticunas-Occidente.

Abrimos ahora un periodo que, aunque aún marcado por bastante tiempo por el poder de los patrones del caucho está caracterizado por la aparición de nuevos agentes occidentales (comenzando, como vemos, por el retorno de los estados) que intensifican los procesos de cambio y/o aculturación e irán minando poco a poco la hegemonía de los oligarcas locales, provocando la paulatina y ulterior caída del régimen servil de las haciendas. Inicialmente reducidos al Estado, la Iglesia y una emigración de colonos pobres, el número de agentes irá progresivamente multiplicándose y haciéndose cada vez más heterogéneo (nuevos agentes religiosos, económicos, humanos, etc.) Si en las anteriores situaciones históricas podíamos hablar siempre de la predominancia de un determinado “frente de contacto” en la relación interétnica ticunas-occidente la situación contemporánea que comienza a vislumbrarse a partir de los años 30 se presenta esencialmente como polivectorial, afectada por una mayor diversidad de agentes-vectores de cambio.

CAPÍTULO VI

EL FIN DEL RÉGIMEN SERVIL Y DE LA HEGEMONÍA PATRONAL (1942-1971)

6.1. Los comienzos de la política indigenista de los Estados (Brasil, Colombia, Perú).

6.1.1. El SPI y la instalación del Puesto Indígena Ticunas en Umariacú (1942).

El hito fundamental en la reaparición de los agentes gubernamentales, principio del fin del régimen neofeudal en Brasil, lo constituye la creación por el *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI) brasileño de un puesto indígena en las afueras de Tabatinga en 1942. La instalación del puesto se enmarca dentro de las políticas indigenistas que los estados republicanos habían empezado a poner progresivamente en marcha desde principios de siglo y que implicaban un cambio en la actitud de las autoridades hacia los indígenas que, de “recurso natural” a explotar pasan de nuevo a ser considerados como individuos con derechos a quienes se debe proteger y paulatinamente integrar como ciudadanos a la sociedad nacional. El péndulo de la historia, tras casi siglo y medio de oscilación hacia el polo de la cruda dominación y explotación, volvía a inclinarse hacia el de la tutela.

El SPI, de alguna manera, retomaba así el proyecto de Pombal, con criterios y concepciones adaptadas a la situación contemporánea. El SPI había sido creado en 1910 pero hasta 1942 sus actividades en el Alto Amazonas habían sido meramente formales. Con la creación del Puesto Indígena “Ticunas” y la

decidida actuación de su primer Inspector, Manoel Pereira Lima, conocido por los ticunas como Manelao, venía, sin embargo, a instalarse en la región un nuevo poder que entraba en franca contradicción con el de los patronos y que abría una primera gran brecha, la más importante, en el camino de desmantelamiento de las estructuras de dominación existentes.

El Puesto Indígena constituyó la primera tierra libre del poder de los patronos, a la cual empezaron a emigrar muchos ticunas deseosos de sacudirse ese yugo. Consciente, al igual que en otro tiempo los misioneros, de que para atraer a los indios era necesario satisfacer sus necesidades, Manelao concibió el Puesto no como un simple territorio de refugio frente a los abusos de los patronos sino como una verdadera hacienda con actividad económica y comercial alternativa a la de aquellos, en términos, eso sí, justos para los indios. Así, el Puesto Indígena organizó en primer lugar una actividad agrícola con la siembra de chacras de yuca que eran cultivadas por los ticunas en pago de un jornal, en dinero o mercancías, yuca de la que se obtenía fariña para la venta en el mercado regional, introduciéndose en años posteriores las actividades ganaderas e industriales (procesado de caña de azúcar) (Pacheco 1988: 164). Con los beneficios de dicha producción el Puesto podía comprar mercancías suficientes para abastecer regularmente a los ticuna de los productos que necesitaban. Por otro lado, como también apunta Pacheco, *essa preocupação produtivista correspondia a uma directriz básica do SPI de promover a educação e integração dos indios mediante o incentivo as actividades reputadas como economicamente produtivas* (Pacheco 1988: 164).

El objetivo básico de esta primera política indigenista de tutela parece haber sido, en efecto, claramente aculturador, buscando la integración paulatina de los indios a la sociedad nacional como ciudadanos, su transformación final en verdaderos *caboclos* aculturados y “civilizados”. Dicho objetivo, como siglos atrás en las reducciones misionales, se puso en marcha con una actitud paternalista que relegaba a los indios a un *status* similar al de la minoría de edad,

que hacía incluso justificables ciertos mecanismos blandos de coerción y disuasión con tal de conducir a los tutelados por el camino correcto de su conversión en occidentales. Con tales metas en perspectiva, el SPI estableció una escuela en el Puesto “Ticunas” a la que acudían los hijos de los colonos de Tabatinga y los indígenas, indistintamente, iniciando así el camino hacia una primera generación de ticunas mucho más aculturados.

El Puesto Indígena de Tabatinga se convirtió en una tierra de refugio para todos aquellos que deseaban escapar de las glemas de los patrones, pero no una tierra de refugio cualquiera sino una muy atractiva porque se presentaba con todas las características que los indios demandaban de la relación con los blancos. Unos indios *caboclistados* como los ticuna en aquel momento, valga decir, sin conciencia de clase, no se planteaban de ninguna manera el fin del régimen de las haciendas y el barracón, al menos no en términos sociopolíticos. La figura del patrón, como en la Europa medieval la del señor feudal, era incuestionable como tal, puesto que no se concebía otra forma de orden social y de satisfacción de las necesidades económicas (salvo, repetimos, que este viniese dado bajo coordenadas de signo religioso). Lo que se cuestionaba era la actuación de tal o cual patrón concreto en cuanto éste fallase en satisfacer las condiciones del pacto feudal ideal establecido entre las dos partes, lo que sucedía con mucha frecuencia desde la caída del precio del caucho. Los movimientos mesiánicos que se repiten cíclicamente a partir de los años 30 apuntan, como nos advertía Pacheco, a respuestas a una frustración de los ticuna ante la situación de crisis económica, que provocó una escasez de mercancías en las casas aviadoras y un incremento de las prácticas abusivas de explotación de los patrones, sobre todo en la forma de precios más bajos para los productos, para poder mantener la rentabilidad de sus propiedades. Con la crisis económica los patrones se apartaron sustancialmente del modelo del *buen patrón*.

Desde la visión *caboclistada* de los ticuna, la implantación del Puesto Indígena fue interpretada, por tanto, como la aparición de un nuevo patrón en la

región, el patrón Manelao, bien que un patrón con características diferentes a las de los demás, diferentes a las de ningún otro patrón que los ticuna hubieran conocido jamás. La razón de que la llegada del nuevo agente de contacto fuera asimilada tan rápidamente estriba probablemente en el hecho de que el organismo indigenista utilizó unas formas no muy diferentes a las ya existentes, presentándose simplemente como un tipo distinto de hacienda y de patrón, pero patrón al fin y al cabo. En ese sentido, podríamos hablar de nuevo de cierto continuismo en el sistema de relaciones sociales, pues el SPI no es otra cosa que una agencia de dominación colonial, bien que de signo paternalista-benéfico-integrador.

Los ticuna, completamente *caboclizados* por aquel entonces, aunque no aculturados, tampoco hubieran podido asimilar otro tipo de política indigenista de corte más moderno, una que hubiese tenido como objetivo, por ejemplo, la devolución inmediata del autogobierno indio. La disgregación y segmentación de las estructuras sociales ticunas y su dependencia material y psicológica de la sociedad occidental era tan grande que eso hubiera sido prácticamente imposible. Para ello era necesario un proceso de *descaboclicación* y de reconstrucción de las estructuras de autoridad interna, tarea que se iría desarrollando en las décadas siguientes y cuyo primer y fundamental impulso vino sin duda de la mano de los funcionarios del SPI.

Es cierto que los funcionarios del Puesto utilizaron el lenguaje de las relaciones sociales preexistentes para atraer a los indígenas, pero no es menos cierto también que el pretendido continuismo del SPI era puramente formal y utilitario, siendo sus objetivos finales muy diferentes de los de los patrones. La etapa de control paternalista, aunque pragmáticamente necesaria, se consideraba tan sólo en tanto que transitoria, como lo es la tutela del niño hasta que se hace adulto. La acción indigenista, no lo olvidemos, contemplaba la integración total de los indios como ciudadanos de pleno derecho del Estado, algo muy lejos del horizonte ideológico de los patrones regionales, y, a partir de los años 70, ese

proyecto fue impulsado sustancialmente al hilo de las nuevas tendencias ideológicas indigenistas e indianistas con objetivos de mayor alcance como la autonomía interna (creación de reservas) y la reafirmación de la cultura autóctona en el marco de un reconocimiento del carácter multiétnico del Estado. La consecución de estos objetivos era incompatible con el continuismo y pasaba, evidentemente, por la destrucción del *status quo* existente en la región, del régimen servil.

Si los ticuna, por un lado, interpretaron parcialmente la presencia del Puesto Indígena de acuerdo a las coordenadas cognitivas y sociales preexistentes, como un nuevo agente de poder del tipo patrón/barracón, también fueron conscientes a su manera de que la llegada del Inspector del SPI implicaba una situación esencialmente nueva, una nueva situación histórica y el anuncio de cambios en su realidad cotidiana. Porque Manelao no fue percibido como un patrón cualquiera sino como la encarnación misma del mito del *buen patrón*, que ningún hacendado había satisfecho plenamente jamás, un patrón que pagaba precios más altos y en dinero, que abastecía regularmente de mercancías, que enseñaba a sus hijos a leer y escribir, valga decir los secretos arcanos de los blancos, que les protegía realmente de los abusos de otros patrones, etc. Y el discurso del Inspector del Puesto, que trataba de introducir la idea de que los ticunas eran libres y que no debían estar sujetos a ningún patrón, nada tenía que ver con el de los seringalistas de antaño.

No es de extrañar que los ticuna interpretaran la llegada de Manelao de acuerdo a coordenadas mítico-religiosas, en términos de su ya conocida tradición milenarista y que, junto con esta dimensión de buen patrón, y precisamente por encarnarla hasta sus últimas consecuencias (algo que tan sólo había sido hasta entonces un horizonte ideal en la mente de los ticuna) fuera investido por estos de un carisma mesiánico que generó en torno a él, sin él pretenderlo, un verdadero *culto cargo* mesiánico en 1946. Los indios consideraron a Manelao un enviado de *Yoi*, uno de sus dos dioses creadores, para restaurar el gobierno de los

ticuna y, durante ese año, se expandió el mensaje milenarista de que una gran crecida de agua hirviente acabaría con el mundo y que sólo se salvarían las tierras del Puesto Indígena, a donde recalaría un barco lleno de mercancías mandado por Yoi para que los ticuna pudieran sobrevivir hasta que bajasen las aguas (Vinhas de Queiroz 1963: 47).

El movimiento generó una emigración masiva de los ticunas hacia el Puesto Indígena. Pacheco calcula que entre el 25 y el 30% de la población ticuna total de Brasil vino a instalarse en estos primeros momentos en el Puesto. El hacinamiento masivo de toda esa cantidad de gente provocó incluso una hambruna, pues el puesto no estaba preparado para alimentar a tanta gente. Este porcentaje bajó al 15% a partir de 1948, una vez extinguido el movimiento mesiánico por el relevo de Manoel Pereira y el no cumplimiento de la profecía (Pacheco 1988: 196).

Este movimiento mesiánico-milenarista provocado por la creación del Puesto Indígena es la forma que los ticuna tuvieron de interpretar la aparición de este nuevo juego de relaciones interétnicas y las implicaciones de cambio que conllevaba y la forma de resolver la contradicción aparente que generaba su dependencia inevitable de Occidente y su deseo de sustraerse al dominio de los patrones blancos a través de la figura bivalente de Manelao considerado al mismo tiempo como *buen patrón* proveedor y como *jefe (aegacũ)* representante de y legitimado por el lejano *gobierno de Yoi*. El Puesto Indígena suponía para los ticuna una situación demasiado ideal para poder asimilarla con otro lenguaje que no fuera el del mito. Manelao venía, de alguna manera, a instaurar lo que los movimientos milenaristas anteriores habían anunciado en formas más cercanas a la tradición religiosa ticuna: la liberación de los patrones, de los malos patrones habría que decir, y el acceso libre y justo a las deseadas y necesitadas mercancías.

La secuencia de los movimientos milenaristas ticuna, como analizaremos en su debido momento (*vid. infra, cap. XIII*), presenta una tendencia progresiva a la aculturación de sus formas externas, desde los primeros, puramente articulados en torno a elementos simbólico-religiosos ticunas y protagonizados por estos hasta el último, el de la Orden Cruzada, esencialmente cristiano e introducido desde fuera. En ese sentido el movimiento de 1946 supone un punto de inflexión en dicha secuencia, un movimiento sincrético que mezcla elementos del discurso religioso ticuna con formas externas occidentales y que, originado en el seno de la sociedad ticuna, proyecta su mesianismo sobre un personaje externo a ella. Es, sin duda, el cénit de la *caboclización*, de la dependencia no aculturada: deseo de liberación pero bajo formas económico-sociales occidentales, necesidad de un *buen patrón* pero interpretación de este en términos propios, como enviado del dios *Yoi*.

Lo que es más difícil de afirmar es si, al margen de esta interpretación mítico-sincrética de la nueva situación, los indios fueron mínimamente conscientes en estos primeros momentos de las implicaciones reales que el Puesto Indígena tenía como ariete demoledor del sistema servil al que se encontraban enganchados, introduciendo vectores de cambio que abrían directa o indirectamente brechas a la solidaridad de explotación neofeudal en que se sustentaba el régimen de dominación de los patrones y que creo importante analizar a continuación:

a) *En primer lugar, el Puesto pagaba a los indios un precio justo por su trabajo o su producción frente a los abusivos bajos precios de los patrones y lo hacía, en muchas ocasiones, en dinero, rompiendo así una de las normas básicas del sistema de dominación, que era el aislamiento de los indios de la economía monetaria. Con un instrumento de cambio universal e impersonal como el dinero los ticuna podían adquirir ahora sus productos en cualquier lugar, a quien le ofreciera mejor precio o mayor calidad, cruzar la frontera para comprar en*

Colombia o Perú, por ejemplo, rompiendo así el monopolio comercial en que se basaba buena parte del beneficio de los patrones. Las actividades comerciales del Puesto Indígena, con precios justos y regulados, con una sede fija y respaldadas por el gobierno federal, abrían, por sí mismas, una gran brecha en dicho monopolio comercial, hasta entonces solamente amenazado por los pequeños *regatoes* furtivos que recorrían el río en embarcaciones de poco calado evitando ser descubiertos por los patrones o las autoridades locales en connivencia con estos.

b) *Con su política de educación y aculturación de los indios el Puesto rompía también la cadena de aislamiento cultural impuesta por los patrones.* La escuela supuso para los ticuna una ventana diferente al mundo exterior de los blancos, hasta entonces sólo percibido a través del provinciano filtro distorsionante de los patrones y, por tanto, un *elemento desalienante* fundamental. La educación dotó a los ticuna de las herramientas básicas para desenvolverse en el mundo de los blancos sin la mediación explotadora de los patrones, mediación que estos habían monopolizado conscientemente como estrategia de dominación. La instalación de esta primera escuela en Brasil, a la que seguirían otras en años posteriores, iba paulatinamente a crear una nueva generación de ticunas que hablaba ya la lengua del colonizador, que conocía los rudimentos de las matemáticas y de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad regional y, por tanto, estaba mucho mejor capacitada para salir de su marginación, para comerciar por sí misma, para evitar los engaños de los patrones en las cuentas, para elevar sus quejas a las autoridades, etc.

Por otro lado la escuela aceleraba el proceso de aculturación que había sido ralentizado durante tanto tiempo por los patrones, con el objetivo de “ciudadanizarlos”, objetivo que minaba una de las bases ideológicas que habían justificado la dominación de los patrones: la idea de que los indios eran “salvajes

incivilizados” e “incivilizables”, prácticamente un recurso natural más de la selva que estaba ahí para ser aprovechado por el hombre blanco.

c) *La instalación del agente indigenista vino acompañada de una reorganización de las estructuras de liderazgo ticuna* que sentaron las bases para una posterior autogestión de sus propias comunidades de acuerdo al modelo creado por el SPI. Como recordaremos, la institución clánica y la autoridad tradicional habían sido dinamitadas por los patrones seringalistas. La sociedad ticuna se había reducido a grupos de agregados vecinales o casas familiares aisladas unas de otras bajo la única autoridad de los cabeza de familia y de los *tuxawa* nombrados por los patrones, cuya legitimidad y aceptación era relativa, pues venía impuesta de fuera y no eran aceptados como jefes en el sentido literal del término sino como capataces cuya única función era controlar el trabajo extractivo.

En el nuevo aglomerado del Puesto Indígena se hacía necesario reorganizar políticamente a los ticuna bajo principios más sólidos. En primer lugar el tamaño de la población, superior a los 1.000 individuos, hacía imprescindible para el funcionamiento del puesto la creación de una autoridad política unificada, como instrumento mediador o institución intermedia entre el Inspector y los decenas de cabezas de familia. En segundo lugar, porque el mensaje que trataba de inculcárseles era el de la ciudadanización, lo que hacía necesario también crear los elementos administrativos suficientes para que, tras el periodo de tutela, los ticuna fuesen capaces de incorporarse a la sociedad nacional en igualdad de condiciones, con capacidad de gestionar los asuntos de sus comunidades sin apoyo externo. Los inspectores crearon así la figura del *capitao*, como jefe indígena para todos los habitantes del Puesto. Su legitimidad era, como la del *tuxawa*, en última instancia, externa, es cierto, pero varios motivos hacían que fuese aceptado por los

ticuna como una verdadera autoridad propia. El Inspector blanco del Puesto, como ya hemos explicado, no era percibido como un patrón más. Era el representante de ese lejano gobierno brasileño que los ticuna identificaron en estos primeros momentos de Manelao con el *gobierno de Yoí*, que, como él mismo les explicaba, había venido para liberarlos del yugo de la servidumbre y la explotación y convertirlos en individuos con los mismos derechos y deberes que los blancos.

El *capitao* estaba así legitimado por la propia tradición y por la benéfica política del organismo indigenista, política de la que él era el instrumento más cercano a sus congéneres, el primer escalón. Los inspectores por otro lado, siempre buscaron designar al *capitao* con el beneplácito de la comunidad sometiendo incluso su elección al posterior refrendo del voto. Al contrario que el *tuxawa*, del que se recelaba un tanto como instrumento de dominación que era, el *capitao* fue aceptado como instrumento de liberación, bien que esta aún pasaba por la sujeción a los blancos. El Puesto Indígena favoreció, así, la creación de una primera élite dirigente ticuna que poco a poco se iría impregnando del discurso indigenista difundido por sus funcionarios, *descaboclizándose*, en el sentido de ir tomando conciencia de su identidad como indios y, en consecuencia, de la necesidad de pasar a la acción para exigir el derecho a existir como tales, con autonomía para mantener su cultura y su especificidad.

Dicha toma de conciencia aún estaba muy lejos de conseguirse en estos primeros años de la implantación del SPI en la región, pero sin duda fue la actuación de éste la que sembró la semilla para que ese cambio mental se produjera y para que fuese políticamente alcanzable. En ese sentido la institución del *capitao* serviría de modelo al resto de las comunidades indígenas que se

fueron liberando del régimen servil y es aún hoy en día el modelo de gobierno vigente en las reservas ticuna.

d) El Puesto Indígena “Ticunas” se arrogó funciones de protección de los indios frente a los abusos de los patrones en toda la región, constituyéndose teóricamente como una policía indígena con jurisdicción sobre todo el territorio. Para la implementación de ese papel contaba en teoría con el destacamento militar de Tabatinga como fuerza de coerción. En la práctica, sin embargo, las actuaciones del SPI como policía de indios se vieron limitadas al propio Puesto Indígena y, más débilmente, a las poblaciones ribereñas de los municipios de Tabatinga y Benjamín Constant. Como indica Pacheco, *o posto de fronteira, com um pequeno destacamento e dirigido por oficiais de baixa patente e muitas vezes da própria região, pouca autoridade ou autonomia possuía para entrar em choque com os interesses das elites locais* (Pacheco 1977: 65).

6.1.2. La reacción de los patrones brasileños. Hacia un *status quo* de equilibrio de poder SPI/oligarquía (1946-1960).

El desmantelamiento de las estructuras de dominación patronales, como podemos imaginar, no era una tarea fácil de emprender sino un proceso que iba a llevar mucho tiempo y que incluso hoy en día no se ha conseguido plenamente. Las élites locales aún tenían en su poder muchas bazas para mantener su control sobre los ticuna. La oligarquía de los patrones regionales y su red de intereses creados, acogió la instalación del Puesto como una seria amenaza al *status quo*, contra la que no tardaron en reaccionar. Los patrones intentaron hacer valer su influencia sobre las autoridades federales para que el Puesto fuera trasladado a

otra región. Curiosamente, una de sus alegaciones a este respecto era que los indios no necesitaban tutela de ningún tipo pues -decían- no eran indios salvajes, sino civilizados *caboclos* (Cardoso 1972: 109-110) (y por lo tanto debían de ser dejados *libres*, es decir, en sus manos) cuando siempre habían defendido el argumento contrario, el de que eran *salvajes*, para justificar su dominación.

El seringalista Antonio Roberto Ayres de Almeida acusó a Manelao de ser la causa de agitación de los indios inculpándole de haberse proclamado él mismo como su mesías. De acuerdo con Vinhas de Queiroz parece, en efecto, que junto con la primera versión de los acontecimientos, algunas personas hicieron circular el rumor de que era Manelao quien estaba teniendo directamente las visiones. Vinhas no se atreve a especular explícitamente sobre el origen del rumor pero indirectamente deja caer la sospecha de que podría haberse tratado de una sutil estrategia de los patrones para conseguir la expulsión de Manelao y el traslado del Puesto.

La presión de los oligarcas, si bien no consiguió la retirada del Puesto, sí alcanzó a conseguir el traslado de Manelao, la limitación de sus actividades y su impulso indigenista y, con ello, a prolongar el fin del régimen servil al menos otros 25 años. En primer lugar, el éxito de los patrones en conseguir la destitución de Manelao demostraba el poder que aún tenían en la zona. En segundo lugar, mantuvieron el control sobre el aparato jurídico-policial de Sao Paulo de Olivença, Santa Rita do Weil y Sao Antonio do Iça, lo que añadido a la escasa disposición del Comando de Frontera para hacer imponer la autoridad federal, encarnada teóricamente por él mismo y por el SPI, vino a establecer una división tácita de la región, hasta los años 60, en dos: el área bajo control de las autoridades federales/indigenistas, por un lado, y aquella en la que las fuerzas municipales/neofeudales conservaban su total hegemonía, por el otro.

La mayoría de los ticuna quedó encuadrada en esta segunda área todavía. Así, mientras que los patrones no habían sido capaces de reprimir el movimiento mesiánico de 1945 por haber tenido lugar en el territorio bajo protección del SPI, no tuvieron, en cambio, ningún problema en hacerlo, por ejemplo, con el que brotó de 1956 a 1960 en Santa Rita do Weil, siendo sus líderes apresados por la policía de este municipio y condenados a trabajos forzados (**Vinhas de Queiroz 1963: 52**). El surgimiento de un nuevo movimiento mesiánico indicaba, por otra parte, la necesidad que todavía sentían los indios bajo control patronal de una liberación en términos simbólicos, obstaculizada su expectativa de una liberación real por parte de un SPI bastante inoperante.

Fuera por la influencia de los patrones, fuera por la propia dejadez de las autoridades federales en la capital del país, lo cierto es que, tras la salida de Manoel Pereira en 1946, la actividad indigenista del Puesto redujo ostensiblemente su intensidad. El Puesto fue reubicado en Umariacú en 1949, y con ello se alejó un tanto de la protección del Comando de Frontera de Tabatinga, y Pereira fue sustituido por inspectores menos beligerantes con el régimen servil, algunos de ellos nativos de la región e incluso vinculados personalmente a los intereses patronales (**Pacheco 1988: 222**). Durante el periodo que va de 1946 a 1973 sólo uno de los Inspectores, entre 1962 y 1965, retomó plenamente la línea de actuación de Manelao. En lo que respecta al resto, su simpatía con los indios parece haber sido más bien poca. Residían la mayor parte del tiempo fuera del Puesto y cuando estaban allí adoptaban una actitud de aislamiento frente a estos. Abandonaron totalmente la promoción de las actividades económicas que habían atraído a tantos indios a la reserva, redujeron las actividades asistenciales al mantenimiento de la escuela y un pequeño

consultorio médico y abandonaron totalmente su función policial fuera de los lindes de la propia reserva y de algunas localidades ribereñas próximas.

La visión que estos nuevos Inspectores tenían de la actuación indigenista estaba más cercana a lo que Pacheco denomina *la otra vertiente ideológica de la tutela* (Pacheco 1988: 229), la que considera la necesidad del mandato gubernamental sobre los indios no para protegerlos de los abusos de la sociedad, sino, al contrario, para impedir que estos, por desconocimiento de la civilización, por sus costumbres y forma de vida, creen dificultades a la normal existencia y ejercicio de las actividades económicas o sociales de la sociedad blanca que habita en el territorio. Si la primera vertiente colocaba al indio en una situación muy semejante a la de la minoría de edad, este segundo tipo de discurso le incluía más bien en una categoría próxima a la de los desviados sociales y, en ese sentido, su finalidad integradora o aculturadora se reducía ostensiblemente.

Las funciones del Puesto Indígena se limitaron básicamente al control social de sus habitantes, control que se hacía bastante problemático por la gran desestructuración social de los ticuna. La institución del *capitao* y sus ayudantes (*soldados*) tenía que luchar con el carácter segmentario y particularista de los mecanismos tradicionales de control social; los problemas de alcoholismo generados por la etapa de sujeción a los patrones convertían las relaciones cotidianas en un hervidero de conflictos que obligaban al Inspector a tomar medidas severas que le acarreaban la antipatía de los indios.

De acuerdo de nuevo con Pacheco, que es muy crítico con la actuación del órgano indigenista durante estos años, la actitud de los inspectores hacia los indios, planteada en estos términos, compartió tristes semejanzas con la de los patrones. Si bien los inspectores nunca explotaron económicamente a sus

tutelados, ni recurrieron a métodos como la tortura o el asesinato para hacer respetar sus órdenes, sí llegaron hasta la expulsión de la reserva e incluso el encarcelamiento en Tabatinga para aquellos que no se sujetaban a las normas. Los ticuna, sin duda, fueron conscientes de este cambio de actitud y su visión del SPI y los Inspectores cambió sustancialmente. Después de Manelao ningún Inspector fue vuelto a considerar como *aegakū*, es decir, como jefe de los ticuna, investido con el poder de *Yoi*. La idea de que el Inspector era un representante del dios ticuna fue desechada y éste pasó de nuevo a ser considerado básicamente como un simple patrón blanco. Aunque los ticunas reconocieran las diferencias favorables que existían entre el Inspector y los patrones, entre el régimen de la reserva y el del barracón, el SPI y más tarde su sucesora la FUNAI, nunca recuperaron totalmente de cara a los indios el prestigio que la institución indigenista tuvo en sus primeros años¹. La actitud del Comando tampoco ayudaba mucho: el ejército no sólo no se aplicó con mucho empeño en la defensa de los indios sino que el contacto entre soldados del Comando e indios del Puesto fue una fuente constante de conflictos. Los informantes relatan a Pacheco las frecuentes peleas que solían estallar entre indios y soldados con ocasión de las fiestas que celebraban los primeros, peleas en las que los ticuna siempre llevaban la peor parte.

Lo que la instalación del Puesto Indígena en 1942 parecía anunciar como evidente, el fin de la dominación patronal sobre los ticuna en Brasil experimentó, por tanto, un serio freno en la década de los 40 y los 50. La reserva de Umariacú perdió incluso población con respecto a la que había tenido en 1942-46, en parte como consecuencia del abandono de las actividades económicas y comerciales del Puesto, lo que provocó sin duda una frustración de

¹ Otras informaciones aportadas por el mismo Pacheco, sin embargo, muestran como en el subconsciente colectivo de los ticuna permaneció hasta nuestros días la identificación del SPI/FUNAI con el gobierno de *Yoi*, identificación que ha vuelto a hacerse explícita a raíz del movimiento político ticuna de lucha por la tierra que encarna el CGIT a partir de los años 80 (vid. *infra*, cap. XIV)

las expectativas de abastecimiento regular y abundante de productos que la administración de Manelao había generado.

La situación en ningún modo revirtió, sin embargo, a la precedente. Por mucho que la oligarquía local hubiera logrado limitar su actuación, la instalación de la reserva de Umariacú suponía un elemento irreversible de cambio, el primero, hacia la destrucción del régimen servil. Allí, más o menos apoyados por los Inspectores, una minoría de ticunas pudo disponer de su primera tierra libre del poder neofeudal, desde donde comerciar sin coacciones, donde empezar a desarrollar formas de autogobierno y adquirir los instrumentos educativos básicos para empezar a desenvolverse en la sociedad dominante con una mayor capacidad de autonomía.

Desde la perspectiva psicosocial, la instalación del órgano indigenista, con todas sus deficiencias y limitaciones, supuso el inicio de la toma de conciencia de los ticuna de su situación en la estructura de dominación. Los ticunas empezaron, de esa manera, a percibir las relaciones sociales de dominación y producción existentes en cuanto tales, despojadas de ropajes mítico-simbólicos o ideologías justificadoras y, por ende, a tomar conciencia de la necesidad de búsqueda de soluciones a dicha condición dentro del juego de esas relaciones y no fuera de él, en utopías de corte mesiánico-milenarista. Al igual que en el ya analizado proceso de *caboclicización*, resulta verdaderamente difícil, sin embargo, trazar con definición las etapas de este proceso inverso de toma de conciencia, pues se trata de un fenómeno psicosocial muy complejo, con muchas ramificaciones y una gran inercia y es, en el fondo, un proceso de evolución subjetivo en cada individuo cuya aprehensión como fenómeno social pasa por tratar de captar su reflejo en las transformaciones sociales y en las actitudes grupales. Entendido

como una actitud psicosocial de dependencia de la sociedad dominante occidental y de sentimientos de inferioridad incorporados con respecto a ésta, un cierto tipo de *caboclismo* persiste incluso hoy en día como actitud general, aunque en intensidad variable dependiendo de los individuos, y sus manifestaciones serán analizadas en capítulos posteriores.

Lo que si parece fuera de duda es que la puesta en marcha de este cambio de mentalidad ha de situarse en estas décadas de los 40 y 50, momento en que esta percepción *cabocalizada*, alienada, de la dominación empezó a ceder terreno y a coexistir con una nueva actitud en el indígena en el sentido de una mayor capacidad psicológica de autonomía y una mentalidad más crítica hacia las instituciones dominantes como consecuencia, entre otros factores, de la actividad del Puesto Indígena “Ticunas”. Como veremos más abajo, un proceso similar se estaba operando por aquellas fechas en los otros dos países fronterizos, aunque por razones un tanto diferentes, pues en ellos no se creó ninguna reserva. Es este un proceso psicosocial inverso al de la *cabocización* que hemos dado en llamar, por continuar utilizando la plantilla terminológica de Cardoso, *descabocización*, también atípica, pues irá acompañada de mayores niveles de aculturación..

6.1.3. La intervención del Ejército: Hacia el fin definitivo del régimen servil de barracón en Brasil.

La década de los 60 supuso para la región ticuna brasileña el refuerzo de la autoridad federal que, con su toma de partido a favor de los indios, daría, esta vez sí, el golpe de gracia que había de precipitar el fin del régimen servil y acelerar el proceso de autonomía indígena bajo tutela del Estado. El agente responsable de este nuevo paso en defensa de la libertad de los ticuna no fue la institución indigenista estatal, sino el ejército, que había tomado el mando del país con el golpe de estado de 1964. Con la dictadura militar, la estructura organizativa del Comando de Frontera con sede en Tabatinga sufrió una serie de cambios al hilo del interés de las nuevas autoridades federales de establecer un mayor control en esta área considerada como estratégica. Un decreto ley estableció el control militar directo sobre las regiones de frontera y el río Amazonas en tanto arteria fluvial de valor estratégico. Conforme a eso, el jefe del Comando Fronterizo del Solimoes (que dejó de ser una guarnición de frontera aislada para convertirse en un conjunto de unidades extendidas desde el Japurá al Javari y con conexión directa con el *Conselho de Segurança Nacional* y la Presidencia de la República) se convirtió en la autoridad máxima de la región, responsable y tutor de la administración municipal. La antigua oligarquía local fue apartada, así, del poder municipal y, en su lugar, las ciudades de la región pasaron a ser gobernadas por prefectos nombrados directamente por el gobierno federal con criterios administrativos modernos. Por otro lado, el número de soldados del Comando fue sensiblemente aumentado y su oficialidad totalmente renovada con militares más instruidos y venidos de otras regiones más urbanizadas, que eran

relevados cada uno o dos años para evitar cualquier tipo de connivencia con los intereses oligárquicos locales.

La nueva presencia de agentes estatales no tardó en dejarse sentir en la sociedad local. En primer lugar, el asentamiento de un contingente considerable de oficiales y soldados acostumbrados a una vida más urbana generó la necesidad de crear toda una red de servicios (escuelas, hospitales, comunicaciones, edificios) de las que se beneficiaron directa o indirectamente los indios. El ejército necesitaba mano de obra local, valga decir, ticuna, para construir todas esas instalaciones, constituyéndose así como un competidor con ventaja de cara a los patrones, puesto que pagaba mejor y en dinero. Alguno de estos servicios, como las escuelas o los hospitales quedaron abiertos al acceso de los ticuna. En segundo lugar, la toma del poder por el ejército supuso el fin de la impunidad de que habían disfrutado hasta entonces los patrones en las áreas bajo su control.

1966 marca un hito en el derrumbe del régimen servil. Ese año, el hijo del patrón de Belem de Solimoes fue arrestado por el ejército bajo cargo de torturas a los indios, juzgado y encarcelado en Manaus. En los años siguientes otros grandes patrones sufrieron reprimendas legales del mismo corte por el trato dado a sus trabajadores indios. El fin del control de los medios de coerción por la élite local marcaba así el principio del fin de las relaciones serviles de producción.

Aunque los patrones intentaron continuar con sus prácticas, fundamentalmente con el monopolio del comercio, los ticuna sabían ahora que tenían un protector fuerte al que podían acudir cuando vieran violado su derecho de vender sus productos libremente. La visión que los indios tenían de los soldados varió sustancialmente y, con su mentalidad aún fuertemente

caboclizada, el ejército se convirtió a los ojos de los ticunas en el gran patrón, el mayor y más poderoso de todos. *Agora tudo é do exercito, dos militá*, le relataba un informante a Pacheco de Oliveira (Pacheco 1977: 68).

Sin embargo, los grandes patrones se resistían a desaparecer. El control de los militares forzó un cambio en sus estrategias de explotación pero en modo alguno el fin de sus empresas. A partir de entonces los patrones tuvieron que aflojar el yugo servil y plantearse nuevas formas de relación con sus subordinados indígenas. Los métodos coercitivos, el sistema de endeude, fueron pasando a la historia, los ticuna empezaron a recibir sus pagos en dinero y el monopolio comercial del barracón se vino abajo. Es indudable que todas estas concesiones supusieron una pérdida de beneficios para los patrones con respecto al periodo anterior pero, a pesar de todo, las viejas haciendas continuaron siendo centros neurálgicos en la economía de la región y referentes imprescindibles para los ticuna. Aparte del Estado (el gran patrón, identificado en estos momentos con el ejército) los patrones seguían siendo la principal fuente de ingresos de la región, la única de donde obtener los preciados productos o, a partir de entonces, cada vez más, el preciado dinero con que comprarlos, a cambio de trabajo.

Con el tiempo, como se verá, irían apareciendo nuevos agentes económicos que permitirían a los ticuna hacerse cada vez más y más independientes de la relación con los antiguos patrones. En estos años de la década del 60, sin embargo, la relación con ellos seguía siendo necesaria. Durante esta década, como veremos al hablar de los procesos de transformación residencial que continuaban experimentando los ticuna, se produce una concentración de población, en el marco del fenómeno creciente de fluvialización, en torno a las sedes de las haciendas, lo que nos confirma la atracción que los patrones, en calidad de proveedores materiales, aún ejercían sobre estos contingentes

indígenas fuertemente dependientes del abastecimiento interno. Con el control del ejército, la figura del hacendado se acercaba más a las características del *buen patrón*, cuya posición y funcionalidad estructural seguía siendo aceptada como natural por la mayoría de los ticuna.

La inercia psicosocial y económica generada por el modo de producción neofeudal era muy grande y, si la mayoría de los ticuna aún encontraban difícil concebir unas relaciones sociales sin patrones, los patrones no habían tampoco de abandonar su mentalidad “señorial” fácilmente: es cierto que se rebajaron sustancialmente los niveles de explotación sobre los indígenas, pero no es menos cierto que estos continuaron en situación de evidente inferioridad con respecto a los blancos (salarios muy inferiores, tratamiento paternalista y marginalizante, ocasionales malos tratos y coerción, etc.). Conscientes de que la violencia ya no era un mecanismo posible para mantener el control sobre los ticuna los patrones utilizaron otro tipo de herramientas que se les pusieron a su alcance. El canto de cisne del régimen de los patrones fue la manipulación estratégica del último movimiento mesiánico que tuvo lugar entre los ticuna, el de la Orden Cruzada, como medio de maximizar su control sobre los mismos. Los patrones se convirtieron, así, en líderes del movimiento, legitimando su autoridad con un refrendo religioso de cara a los propios ticuna. El siguiente embate del Estado y los procesos crecientes de globalización acabarían, con todo, por frustrar sus intenciones de perpetuar *in aeternum* su dominio sobre los indígenas.

6.1.4. La acción del Estado en Colombia y Perú.

Volviendo nuestra atención ahora hacia los otros dos países en los que había quedado dividido el territorio ticuna, hemos de señalar tendencias similares a un aumento de la presencia estatal y al consecuente debilitamiento del poder de los patrones. La guerra colombo-peruana fue, de hecho, en este sentido, una primera derrota de esas élites locales, de origen fundamentalmente peruano, en favor de un poder gubernamental que era sentido por estas como una amenaza para las relaciones de producción en que se basaba su poderío socioeconómico. La instalación de la administración colombiana en el Trapecio Amazónico (en el cual me centraré preferentemente por ser la zona donde se realizó nuestro trabajo de campo y porque dispongo de muy pocos datos sobre el territorio peruano) supuso inicialmente la creación de un municipio, Leticia, al que se sumaría el de Puerto Nariño en 1961, y dos destacamentos militares en los puestos de frontera, uno en Leticia y el otro en San Juan de Atacuari, con consecuencias sobre la creación de servicios similares a los del Comando de Frontera del Solimoes. Los peruanos, por su lado, fundaron un nuevo puesto fronterizo enfrente de Leticia, en la orilla sur del Amazonas, que daría lugar al surgimiento de una nueva población llamada Santa Rosa, si bien fue Caballo Cocha la que se erigió en capital del distrito.

El estado colombiano inició así mismo una política de ciudadanización de los indios que chocaba frontalmente con su sujeción servil a los hacendados. La oposición que estos podían ofrecer a la intromisión del gobierno era, por otra parte, mucho menor que en el lado brasileño pues, como ya se dijo en otro momento, en la región ticuna colombo-peruana nunca tuvo lugar la concentración de propiedades que permitió el desarrollo de una élite de grandes patrones al

estilo de los Mafra en Brasil. La política de integración y aculturación indígena en estos primeros momentos, con todo, fue acometida por Colombia de una forma muy diferente a los planteamientos indigenistas laicos del Brasil, con una óptica misional centrada en la educación y evangelización de los indios. No hubo creación de reserva alguna en Colombia, ni presencia o actuación de ningún organismo indigenista (más tarde sí se instalaría la oficina de Asuntos Indígenas en Leticia, inexistente, sin embargo, en este periodo). Lo que se produjo fue la transferencia de las competencias educativas en toda la región a la Iglesia Católica quien, como instrumento oficial del Estado, puso en marcha una activa política de construcción de escuelas y centros misionales por toda la ribera del Amazonas².

Quizá, a diferencia de Brasil, las autoridades colombianas no percibieron la necesidad de un régimen tutelar de tipo SPI/FUNAI. La crisis del caucho y el surgimiento de Leticia como centro administrativo fuera de su control había debido, sin duda, afectar mucho más a los pequeños patrones de este lado del Javari de lo que afectaron procesos similares a los grandes patrones del vecino Brasil. El crecimiento de la ciudad de Leticia y su sector servicios dio pie a la aparición de un intercambio económico y comercial directo entre sus habitantes y los ticuna de los alrededores, orilla peruana y colombiana, que la débil clase patronal no tenía muchos medios para impedir. Aunque los indígenas todavía tendrían que andar un largo camino para alcanzar su *descaboclicización* y una autonomía satisfactoria, el control que sobre ellos tenían los patrones y la

² La alianza Iglesia Estado databa de la Ley 89 de 1890, una reglamentación que plasmaba claramente la actitud paternalista y etnocéntrica de tutela, considerando a los indios como menores de Edad y estableciendo que *para los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada no regirá la legislación general sino que el gobierno determinará, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, la manera como esas incipientes sociedades deberán ser gobernadas*. A la publicación de esta ley que sometía a los indígenas “no civilizados” a un régimen canónico especial, es decir, los ponía simplemente en manos de la Iglesia, le había precedido la firma de un Concordato entre Colombia y la Santa Sede en 1887 y a partir de ahí se sucedieron diferentes Convenios de Misiones por los que se delegaba en la Iglesia la “reducción y civilización” de estos pueblos convenios que tuvieron su continuidad en fechas posteriores en la llamada Educación Contratada (Sánchez y Arango 1991: 284).

resistencia que estos eran capaces de ofrecer a los nuevos agentes presentes en la región parece haber sido mucho menor que en Brasil y, probablemente, muchos ticunas ribereños se encontraban ya en una situación más cercana a la de la actualidad, comerciando y actuando con cierta libertad de acción ³. La existencia de este gradiente diferencial de exploración también repercutió, por otro lado, en el debilitamiento del control de los patrones brasileños sobre los ticuna, toda vez que estos ahora tenían la oportunidad de comerciar, aunque fuera a escondidas, con los colombianos de Leticia⁴

La autoridad moral de la Iglesia se vio, no obstante, apoyada en su labor aculturadora por la presencia de la policía y el ejército, que, con el establecimiento de varios puestos a lo largo del Amazonas a distancias más o menos equidistantes entre sí (Atacuari, Puerto Nariño, Mocagua, Santa Sofía) extendieron el manto protector paternalista del Estado por toda la región. Una labor, por cierto, a la que los misioneros aplicaron mucho más celo que los Inspectores del Puesto de Umariacú.

³ Una prueba de esto podría ser la constatada emigración de ticunas brasileños que había venido teniendo lugar desde fechas difíciles de precisar, demostrable por las noticias que poseemos de familias ticuna con apellidos portugueses que se encuentran también en el lado brasileño (Coello, Manduca, Ramos). Si la guerra de 1933 había provocado un cierto flujo migratorio de Perú a Brasil la diferencia sustancial en las condiciones de dominación patronal entre el territorio brasileño y el colombiano revertió posteriormente esta dirección. Poseemos testimonios recogidos en el campo que avalan esta tesis. Varios informantes señalaron esta diferencia en los niveles de dominación entre el Brasil y Colombia, diferencia que parece remontarse a los tiempos más duros del régimen neofeudal, como queda reflejado en el testimonio que ofrecemos a continuación en el que también queda patente la incidencia del crecimiento de Leticia en la decadencia de la dominación patronal:

Aquí nos hacían trabajar no más ,pero al cambio. Por ejemplo, ellos les daban ropitas pero no les pagaban dinero. [¿Y por qué trabajaban entonces?] No, porque no había de donde, no había de donde vestirse. El comerciante venía de Iquitos y no había de donde comprar más. Porque entonces Leticia no era nada, en ese tiempo lo más cuatro casas.[...] Pero nunca fue obligado. En otros sitios sí, como por ejemplo en el Brasil (informante, Francisco del Águila, 53 años, comunidad de El Progreso, Colombia)

⁴ Baste como testimonio el siguiente pasaje de la vida de Ponciano Joao, recogida por Vinhas de Queiroz: *Imitando a maior parte dos outros Tukuna, muitas vezes- às escondidas do dono das terras,- carregava de borracha [caucho] e farnha a canoa e empreendia viagem a Leticia, onde os colombianos nao só pagavam melhor como vendiam por menos aquilo de que necessitavam os índios. (Vinhas 1963: 48).*

6.2. El papel de los agentes religiosos en la nueva situación histórica.

El elemento religioso es, pues, el segundo agente de relación interétnica que coadyuva a dar forma a esta nueva situación histórica caracterizada por el progresivo fin del régimen servil, la intensificación de la aculturación y la creciente fluvialización de los ticuna. Por las razones arriba señaladas, la actividad de este agente fue mucho más importante en Colombia de lo que pudo serlo en Brasil o Perú, donde la Iglesia Católica nunca obtuvo semejante respaldo oficial (un ejemplo más de cómo la división del territorio ticuna en tres estados diferentes estaba generando procesos de cambio social y aculturación diferenciales en lo que había sido hasta entonces una situación más o menos homogénea). Por decirlo de la más simple de las maneras: los ticuna de Colombia no tuvieron SPI pero sí misiones católicas, los de Brasil no tuvieron misiones católicas pero sí SPI, los de Perú, por último, no tendrían ni una cosa ni la otra.

6.2.1 La acción de la Iglesia Católica.

La primera escuela fundada por los padres católicos en la ribera colombiana, a parte de la de Leticia, fue la de San Juan de Atacuari en 1935, para dar servicio a los hijos de los militares allí destacados pero también de las familias tucunas que vinieron a habitar en el puesto. En la década de los 40 se fundarían las escuelas de Ronda, Arara y Mocagua, pero el gran impulso no se produciría sino en la década siguiente, a partir de la creación en 1951 de la Prefectura Apostólica de Leticia, de la que se hizo cargo el obispo de origen catalán Marceliano Canyes. Canyes, de espíritu emprendedor y carácter autoritario, se trazó como meta la plena evangelización del Trapecio Amazónico, y las escuelas misionales se multiplicaron, atendidas por sacerdotes de la orden de los Capuchinos y monjas de la Hermana Laura: Puerto Nariño en 1953, Nazaret en 1963, Santa Sofía en 1966 y, en fechas más tardías, Naranjales (1971), Cocharredonda, San Martín de Amacayacu y San Francisco de Loretoyacu (1974) (**Fajardo 1989: 54-55**). Algunas de estas escuelas también fueron dirigidas por profesores laicos. Evidentemente, la coincidencia entre la ubicación de las escuelas y la de los puestos de policía-ejército no era casual.

Una pieza esencial de la política aculturadora/evangelizadora de la Iglesia fueron los llamados internados indígenas, que para la región de la ribera colombiana del Amazonas eran, en aquella época, dos: el masculino, creado por los capuchinos a partir de la escuela de Puerto Nariño en 1955, y el femenino, inaugurado de la misma manera por las Hermanas Lauras en Nazaret en 1967. Dichos internados estaban situados en las sedes de las estaciones misionales de las respectivas órdenes y su creación obedece sin duda a una política consciente de

intensificación de la aculturación ticuna. Los internados permitían una educación mucho más constante y eficaz que las pequeñas escuelas rurales. En primer lugar el número de profesores, al estar la escuela en la sede misional, era mayor. En segundo lugar, y lo que es más importante, los muchachos estaban aislados de la influencia cotidiana de sus comunidades, de sus familias, de sus prácticas culturales y de la distracción de los trabajos agrícolas o de otro tipo. Los alumnos de los internados tenían mucho más tiempo para estudiar y muchas menos interferencias para asimilar el mensaje aculturador. Los internados tenían, sin duda, una clara vocación de motor de transformación social. Su función básica era crear una nueva generación de indios “civilizados” y, por supuesto, católicos, que fueran a su vez capaces de educar y transformar a sus propios congéneres. De sus aulas salieron las primeras promociones de maestros indígenas que, con la multiplicación de escuelas, habrían de suplir la escasez de misioneros blancos en la región pero que, enseñados por estos, reproducirían unos esquemas educativos muy similares, de corte muy aculturador y paternalista.

La actitud de los misioneros frente a los ticuna no difería mucho de la que habían mostrado sus antecesores jesuitas en las reducciones del XVII-XVIII. Imbuidos de su fervor “civilizador” y con una mentalidad claramente etnocéntrica, los sacerdotes pusieron en práctica una educación alienante y autoritaria, que despreciaba las singularidades de la cultura nativa echándole encima parte de la carga del estereotipo negativo de “lo salvaje”. Entre otras manifestaciones de esta actitud los misioneros llegaron a prohibir la celebración de algunos ritos tradicionales, como el de la *pelazón* o iniciación femenina, por considerarlo “bárbaro” y “salvaje”⁵, y fomentaron la educación monolingüe en español, imponiendo incluso castigos a los alumnos que utilizaban la lengua nativa. Un modelo, en fin, de educación basado en la ya conocida actitud

⁵ El rito implicaba el encierro de las iniciadas en un cobertizo durante un año y la posterior decalvación a tirones.

paternalista que no descartaba el uso de la coerción e incluso de la violencia física para lograr sus propósitos de aculturación. Las palabras de Abel Vento, *curaca* actual de la comunidad de El Progreso, relatando su paso por la escuela, dan fe de lo que decimos:

Entonces la misa era en latín y, decíamos: “¿Qué será eso?”. En ese tiempo el Yo Pecador y el Credo eran de memoria, no es como ahora. Pues a mí me tocó aprender de memoria, de miedo de la paliza. (informante Abel Vento, 50 años, comunidad de El Progreso)

El trato paternalista y autoritario de los misioneros debió, probablemente, ser percibido, en parte, por los ticuna como una nueva versión de las formas y discursos de dominación patronal que el proceso de *cabocización* les había llevado a interiorizar. Sin embargo, al igual que estaba ocurriendo en Brasil por las mismas fechas, lo que hemos llamado proceso de *descabocización*, de toma de conciencia de los ticuna de la injusticia de su sujeción y de la necesidad de liberarse de acuerdo a las reglas de juego de las relaciones sociales existentes, ya se había puesto en marcha. Si la fundación de escuelas fue un éxito total esto se debió en gran parte a la propia demanda indígena. En las décadas de los 50 y 60 los ticuna de Colombia parecen haber estado plenamente concienciados de su necesidad de educación como medio para salir de la subordinación y explotación a que eran sometidos, conscientes de que era necesario al menos saber hablar el idioma del blanco, saberlo leer y escribir y saber sumar y restar para estar menos indefensos ante sus posibles abusos

Como uno no tiene el recurso del idioma no se les puede regañar a los blancos. Ellos te hablan y tú te quedas mudo, porque como va uno a competir con un doctor, con un universitario o un bachiller. También porque uno no conoce las

leyes y ellos sí se las saben. (Miliciano Vento, 75 años, comunidad de El Progreso)

Esta toma de conciencia de los indios de la importancia de armarse intelectualmente para mejorar su calidad de vida, vía aumento de sus niveles de educación, indica sin lugar a dudas que un cambio importante de mentalidad se había producido ya en esta época en la dirección apuntada de *descaboclicización*. Este cambio es probablemente achacable, por un lado, a la suavización del control patronal, que había ido otorgando a los ticuna mayores cotas de iniciativa personal, a la influencia que ejercían las ciudades en expansión, focos de modernización de la región, y a la misma acción educadora de la Iglesia Católica que venía sembrado lentamente su semilla desde mediados de los 30. Los niños que pasaron por estas primeras escuelas se constituyeron en el mejor mecanismo para obrar el cambio de mentalidad, una generación-paradigma que constataba a los ojos de sus congéneres las ventajas de la educación, y la demanda de escuelas para sus hijos no hizo sino ir en aumento entre los ticuna. Qué mejores razones para demostrar la prioridad esencial que la educación cobró para los ticunas en esta época que escuchar las palabras de uno de nuestros informantes relatando la firme voluntad de su padre para mandarle a la escuela, a pesar de las dificultades:

Cuando yo tenía 9 años, tiempo de analfabeto de mi papá, en ese tiempo la escuela era lejísima. Nosotros vivíamos en la orilla del río e íbamos hasta Arara. Había una sola escuela en el 1964. Tocaba caminar 7 kilómetros en el monte. De aquí nos tocaba salir en ese tiempo a las 3-4 de la mañana hasta llegar a Arara. Todos los días. Yo salía llorando. Mi finado papá, analfabeto, me sacaba. Los profesores daban palo. La escuela era de 7 de la mañana a 4 de la tarde, no como ahora que es de 7 a 1. Tocaba volver corriendo, si uno corría duro uno llegaba a

casa claro y oscuro sino, de noche. Mi papá y mi mamá eran analfabetos, por desgracia (Abel Vento, 50 años, comunidad de El Progreso)

Como en el pasado con las herramientas de hierro u otros productos de la sociedad occidental, el acceso de los ticuna a esepreciado y demandado bien de la educación pasaba por cierta subordinación al nuevo agente occidental de dominación, en este caso religioso-estatal (Iglesia-policía). Los ticuna percibieron, sin duda, la relación con los religiosos de acuerdo a la ya incorporada sintaxis patronal, algo que también había ocurrido con los Inspectores del Puesto de Umariacú, si bien fueron en todo momento conscientes de la diferencia positiva existente entre estos “nuevos patrones” religiosos y militares y los hacendados antiguos o contemporáneos. Los nuevos agentes de contacto nunca explotaron económicamente a los indígenas y su instalación supuso la posibilidad creciente de una liberación de la sujeción de los ticunas a la gleba que vino acompañada de un cambio de mentalidad, de una toma de conciencia de los indígenas de la injusticia de su situación subordinada. La educación profundizó en este proceso de *descabocclización* ⁶.

Con todo, la mentalidad etnocéntrica de Iglesia y ejército-policía y su actitud de arrogante superioridad generaba contradicciones y desfases importantes entre la teoría y la práctica de la relación con los indios. El trato paternalista degeneraba a veces en cruda imposición u opresión. Los indios, en pleno proceso de toma de conciencia, no parecen haber sido ajenos a esto. Los relatos de nuestros informantes nos dan cuenta de que los ticuna percibían los métodos pedagógicos

⁶ Creo que otro ejemplo de esta nueva actitud de los ticuna ante sus dominadores nos la ofrece Pacheco cuando habla de las quejas que los padres hacían en los años sesenta de la baja calidad de enseñanza en la escuela del Puesto (Pacheco 1988: 233). Esto no solo demuestra la toma de conciencia de la importancia de la educación sino además una nueva mentalidad que impulsa a los ticuna a reclamar sus derechos en términos concretos.

de los sacerdotes y su discurso como contradictorios y que la simpatía de los indígenas hacia estos no era muy grande. De nuevo quiero aquí traer a colación las palabras de Abel Vento:

Nos decían que éramos unos desgraciados, que tal.[...]”Mire, padre. Si usted se pone bravo con nosotros, ¿cómo nosotros vamos a cambiar nuestra vía para ir al cielo?”. “No, que mire, muchachos, eso es un error”, decía él. “Usted se pone bravo con nosotros. Entonces, ¿eso no es pecado?. Si usted se pone bravo con nosotros ¿será que nosotros no nos vamos a poner bravos con nuestra mujer?”. “No, no”, decía él. [...]Entonces yo me puse a pensar: “Ellos tienen ese error tan grande. Sagrada Escritura dice una vaina, ellos la dicen al contrario”.

Si el proceso psicosocial de la *caboclización* había pasado por una serie de etapas de progresiva internalización de la dominación hasta alcanzar su plenitud en la Era del Caucho, otro tanto parece que sucedió con el proceso inverso. Las palabras del *curaca* nos hacen pensar que, en estos años 50 y 60, los *ticuna* se encontraban, en lo que a la vertiente psicosocial de la dominación se refiere, en una etapa similar a la de sus antepasados en las reducciones jesuíticas, es decir, una etapa de aceptación más o menos pragmática de la subordinación, una etapa en la que la sujeción al agente externo occidental, e incluso cierta coerción, se concibe como un mal menor que no se acepta naturalmente pero se tolera porque, a cambio, se obtienen ventajas comparativas (herramientas de hierro, protección contra la esclavitud en el primer caso; educación y protección contra la servidumbre de la gleba patronal, en el segundo).

El desfase entre el discurso oficial proclamado por los nuevos agentes religioso-estatales y las prácticas cotidianas era, por lo demás, demasiado grande aún en estos años. Quizá ese discurso no pueda describirse mejor que citando aquí

las propias palabras que Monseñor Canyes, apóstol de la evangelización del Amazonas colombiano, escribe en 1961 para la Revista de la Policía:

La sociedad colombiana y el Gobierno deben sentirse agradecidos, como se sienten las gentes del Amazonas, por la obra de incalculable valor adelantada en estas apartadas regiones de la Patria por los Padres Capuchinos, obra misional en su mejor sentido, realizada a base de inmensos sacrificios, de tremendas dificultades, de increíbles peligros, de santa abnegación. Los indígenas del Amazonas, del Caquetá y del Putumayo visten hoy adecuadamente, saben leer, tienen noción de lo que es Colombia y de lo que vale la persona humana y, sobre todo, son gentes moralmente buenas, gracias a la misión evangélica y educadora cumplida allí en largos y difíciles años por los misioneros capuchinos. Hoy esta labor es respaldada por la Policía Nacional mediante ignorados pero denodados agentes que mediante su cotidiano heroísmo colonizan la región en torno a sus puestos de vigilancia, colaboran en las faenas educativas y de salud y en las obras sociales en general (Canyes 1961: 30)

Los relatos de mis informantes ticuna acerca de las actuaciones de educadores y policías no parecen, sin embargo, describir una gesta tan de color de rosa como la que dibuja el autocomplaciente editorial del obispo. La lista de testimonios que nosotros recogimos sobre abusos de estos “abnegados héroes y educadores” contra los indígenas es bastante larga. Reproduciré a continuación dos de ellos, el segundo quizá un tanto extenso, porque creo que merece la pena escuchar las voces de aquellos a quienes los occidentales tuvieron que enseñar *lo que vale la persona humana* y cómo debían ser *gentes moralmente buenas*:

Cuando yo era de esa edad [joven] estábamos tomando trago. Ellos llegaban, policía. “¿Qué pasa hijoeputa indio?. Duerme ya. [...] Ellos decían no; eran analfabetos, ignorantes, decían no, no más, pero no tenían más expresión. Y la policía empezaban a patearles. Si usted sigue eso era peor. Eso le ataban las manos y le daban patadas al pobre borracho (Víctor Ramos, 55 años, comunidad de El Progreso, Colombia)

Cuando yo tuve 17 años me enamoré con mi señora, nos reunimos y nos casamos. Mi papá hizo fiesta. Era en el 72. Había entonces un policía que todavía está vivo, García. Había un profesor que se llama Gustavo. Estábamos los indios tranquilamente bailando, por ahí a la una, dos de la mañana vino el profesor y el señor agente: “¿Qué es lo que está pasando aquí?”. Era en casa de mi papá. Salió Francisco, el profesor ticuna. “¿Qué es lo que quieren, qué hay, hijoeputa?”. Un solo puño seco. Le tiraron. Entonces ahí salió mi suegro. Le tiraron. Yo mirando, Javier, yo mirando. Como uno es muchacho no puede intervenir, no tiene fuerza contra un adulto. Y mi viejo finao papá que es dueño de casa estaba dentro. Y el policía entró. “Nadie me entra aquí”. Pobre viejito, siendo su propia casa le sacó el policía. Le tiró para abajo, al viejito. A mí me tocó correr. Y por eso es que yo tengo experiencia de los hijoeputa colombianos. Me tocó salir con ella, que ya éramos casados. Y uno era un profesor mío[...]. Nadie más podía intervenir porque ellos eran los que mandaban la ley.[...] El profesor que hizo eso está en Leticia y el agente también, es pensionado. Y yo les dije aquel día: “Un día, hijoeputa, me lo paga”. Y ahora el profesor me pasa por la calle y no me dice nada. Pero el hijoepucha ahí está en Leticia. (Abel Vento, 40 años, comunidad de El Progreso, Colombia).

Cuesta trabajo creer que Monseñor Canyes fuese completamente ajeno a este tipo de sucesos cuando escribía sus apologéticas palabras en defensa de la obra

civilizadora, sucesos que, de acuerdo con nuestros informantes, solían repetirse con frecuencia. ¡Y el incidente relatado por Abel Vento se remonta a fechas tan recientes como 1972!. Es evidente que los nuevos agentes de contacto aún tenían demasiadas similitudes con los anteriores, aunque sus objetivos fuesen radicalmente diferentes. Como ocurre con cualquier complejo actitudinal de raíces históricas tan profundas, la “conciencia de superioridad” occidental demostró arrastrar una inercia tan grande que podemos encontrarla con esta fuerza incluso entre aquellas instituciones que se presentaban a sí mismas como protectoras de los indígenas.

En la región ticuna brasileña, donde la “ciudadanización” de los indios se encargó, como dijimos, al SPI, la acción de la Iglesia Católica, aunque cronológicamente anterior, fue de alcances mucho más reducidos que en Colombia. En 1910 se creó la Prefectura Apostólica del Alto Solimoes, que fue encargada también a los misioneros capuchinos (**Jobim 1940: 183; en Pacheco, 1988: 86**). Sus actividades entre los ticuna hasta la década de los 40 debieron ser muy escasas, pues a penas tenemos datos y se reducen, al parecer a algunas visitas de corta duración con el propósito de bautizar a los indios. Nimuendajú describe a los protagonistas de estas tímidas labores de evangelización de los años 20-30 como representantes del clero más cavernario, llenos de prejuicios etnocentristas, que pensaban en los indios como *uns bichos! Uns verdadeiros animais!* (**Nimuendajú 1982 [1929]; en Pacheco 1988: 86**).

De las palabras de Nimuendajú se deduce que estos misioneros no sólo no se opusieron al régimen servil de los patrones sino que incluso podían haber jugado el papel de refuerzo ideológico del mismo, pues los patrones se hacían acompañar de estos para presentar a los indios la cara amable de la dominación. Sea como

fuere, las repercusiones de su trabajo evangélico desde el punto de vista del cambio social o la aculturación pueden calificarse como prácticamente nulas. Según Nimuendajú *nenhum ticuna recebe o mais ligeiro ensino religioso* (Nimuendajú 1982 [1929]: 205; en Pacheco 1988: 87).

En la década de los 40 se produce un cambio significativo con la llegada de Frei Fidelis de Alviano, quien desde una nueva mentalidad de gran empatía hacia los ticuna y su cultura recorrió toda la región misionando. Alviano llegó a hablar la lengua ticuna y escribió varios artículos sobre sus costumbres pero no parece haberse distinguido particularmente por sus denuncias o acciones contra el régimen de barracón. Además, su labor no se vio secundada por muchos más. La acción de la Iglesia Católica en esta región del Alto Solimoes, con efectivos muy limitados y probable connivencia con las élites locales, permaneció reducida fundamentalmente a los núcleos urbanos y no se inmiscuyó demasiado en la defensa de los indígenas.

No es hasta una fecha tan tardía como 1969 que Pacheco menciona la llegada de un padre residente en Belém de Solimoes, el poblado ticuna que se había ido formando alrededor de la sede del barracón de los Mafra, y la toma de partido de éste a favor de los indígenas, permitiéndoles que burlaran el control comercial del patrón desde las tierras de la misión. La instalación de esa misión en Belém fue sin duda una puñalada directa al corazón mismo del régimen neofeudal pero llegaba un poco tarde para salvar la cara de una Iglesia Católica prácticamente ausente entre los ticunas hasta ese momento, en parte, puede ser, por falta de medios, pero en parte también por una actitud de indiferencia o, cuando menos, de inoperancia de cara a las injusticias sociales que estos estaban sufriendo.

Pocos datos disponemos respecto a la actuación de **la Iglesia Católica entre los ticuna de Perú**. Sabemos que en Caballo Cocha, el único centro urbano de la región, existía una misión desde el siglo pasado, hoy en día reemplazada por una parroquia a cuyo sacerdote, de origen canadiense, tuve la ocasión de conocer. Su labor pastoral, que ya iba casi para treinta años, se veía limitada por la falta de personal y la dispersión de su feligresía.

En conclusión, tanto por razones de escasez de medios humanos como por la propia actitud adoptada por la Iglesia, salvo excepciones notables como la del misionero de Belém, en los distintos países y momentos (connivencia con las estructuras de dominación o tibieza en la defensa de los indios, trato autoritario, condescendiente o despreciativo, etc.) que provocaba la antipatía de la grey a pastorear, los objetivos misionales de evangelización católica obtuvieron unos resultados bastante más pobres de los esperados entre los ticuna. Los resultados aculturadores de la labor de la Iglesia, si bien importantes en muchos aspectos, no pueden considerarse que alcanzaran los objetivos de cristianización profunda y asimilación que la Prefectura Apostólica de Leticia probablemente se había marcado en un inicio: los ticuna convertidos al catolicismo siguieron, y siguen hoy en día, celebrando la *pelazón*, intercambiando en matrimonio primos cruzados, creyendo en la brujería, manteniendo rituales de curación chamánicos y, más aún, creyendo en sus dioses ancestrales *Ngutapa*, *Yoí* e *Ipi* en una especie de credo sincrético católico-ticuna que los identifica ambigüamente, *nolens volens*, con la Santísima Trinidad.

Fracaso, al entender de la Iglesia, que la Prefectura de Leticia, en una publicación sobre la historia de la misma, atribuye a la *impermeabilidad racial* [de los ticuna] *ante cualquier cambio* (Ceproiac 1986: 1). La cita refleja, a nuestro

parecer, toda la frustración de una institución que no supo encontrar los mecanismos para hacer calar su mensaje entre los ticuna, obstaculizada por su propia estructura jerárquica, autoritaria y demasiado ligada a los poderes públicos, pero también por la actitud de resistencia cultural de los indígenas ante un mensaje y unos mensajeros que se les presentaban como ambigüos y contradictorios, y de cuya asistencia parecen haber hecho un uso claramente utilitario⁷. La prueba evidente de esto la hallamos al comparar la aceptación que tuvieron entre los ticuna otros agentes religiosos occidentales, como las Iglesias protestantes y el movimiento de la Orden Cruzada, que generaron grandes expectativas entre los ticuna, a los que estos se enrolaron voluntariamente por miles y cuya labor aculturadora aceptaron de buen grado y más tarde continuaron por sí mismos.

No es nuestro cometido aquí analizar en profundidad las causas del éxito de estos agentes religiosos sobre los ticuna, pues de ello se hará cargo el correspondiente capítulo de esta tesis, dedicado en concreto a las transformaciones de la religiosidad ticuna. Nos limitaremos en este momento a dar unas pequeñas pinceladas sobre las direcciones básicas de penetración de estos vectores de cambio, las condiciones en que establecieron contacto con los ticuna y las consecuencias de su actividad para la transformación de las relaciones sociales existentes, comenzando en primer lugar, por orden cronológico, con las Iglesias protestantes.

⁷ La excepción la constituyeron, quizá, los alumnos de los internados y los ticuna urbanizados que, apartados de su medio cultural sucumbieron más fácilmente a la asimilación y aculturación

6.2.2. Las Iglesias protestantes.

La implantación de las iglesias protestantes en el área comenzó con la llegada de pastores norteamericanos en los 40 y 50, principalmente de denominación baptista. En Colombia, se registra la llegada a Leticia del reverendo Blakely Rogers y su mujer en 1945. No obstante, hasta los años 70, la acción del protestantismo en este país se vio limitada al recinto urbano. En Brasil, misioneros bautistas instalados desde antes en Benjamín Constant, comenzaron su labor misional entre los ticuna a principios de los 60, instalándose en los lugares conocidos como Betania y Campo Alegre (**Pacheco 1977: 86**). El nuevo agente religioso se reveló desde el principio como un factor disruptor de las relaciones sociales de dominación. Los misioneros compraron unas tierras y construyeron una iglesia y una escuela, invitando a congregarse a los ticunas de los alrededores (**Fajardo 1986: 26**). Los patrones, marcados de cerca por el ejército, no pudieron evitar que alrededor de las dos misiones crecieran en pocos años dos poblaciones ticuna de tamaño considerable cuyos habitantes escapan totalmente a su control. Los misioneros, extranjeros sin vinculación alguna con el país y la región, se constituyeron en un agente de cambio más proclive a la defensa de los indios que los ya citados Inspectores del SPI.

La influencia protestante más fuerte se dejó sentir, quizás, en el Perú. La presencia evangélica en la Amazonía peruana vino protagonizada por el famoso Instituto Lingüístico de Verano, organización interdenominacional fundada por el Reverendo William Cameron Tawsend en los años 30 y cuya agenda incluía toda una completa batería de objetivos civilizadores, que iban desde la evangelización hasta el desarrollo social y económico de las poblaciones atendidas. La carta de

presentación del ILV, sin embargo, aquello por lo que ha sido más conocido allende las fronteras latinoamericanas, es el ciclópeo trabajo de estudio, sistematización y alfabetización de los cientos de lenguas indígenas.

La sensibilidad de los protestantes hacia los idiomas nativos fue, desde luego, infinitamente mayor que la que demostró la Iglesia Católica en la misma época. A partir de los años 50 el ILV puso en marcha cientos de escuelas bilingües atendidas por maestros indígenas salidos de su centro de capacitación en Yarinacocha, inaugurado en 1949. El respeto a un elemento cultural tan importante como la lengua no debe, sin embargo, llevarnos a engaño acerca de los objetivos finales que animaban la empresa misionera: plena cristianización, aculturación y, por ende, ciudadanización de los indios selváticos. La empatía por los idiomas nativos tenía, a fin de cuentas, como propósito fundamental la traducción a estos del Nuevo Testamento para facilitar la evangelización.

En este sentido el idioma se constituyó en un instrumento inteligente y pragmático para maximizar esos fines últimos cuya consecuencia lógica era la pérdida del resto de los valores culturales propios. Una estrategia, por lo demás, emocionalmente menos costosa para unos misioneros anglosajones que no hablaban español y cuyo objetivo era la evangelización y civilización y no tanto la “peruanización” de las poblaciones. A pesar de eso, el ILV obtuvo desde el primer momento el respaldo y cooperación plenas del Estado peruano que, falto de recursos (y, nos preguntamos, ¿de misioneros católicos?) se sirvió, como antes había hecho México, de la organización norteamericana como instrumento de colonización, “ciudadanización” y desarrollo de los numerosos grupos étnicos del Loreto poniéndoles al frente del Programa de Capacitación de Profesores Bilingües. Su labor civilizadora es reconocida por numerosas personalidades en

una publicación de homenaje a los 40 años de actividad del ILV en el Perú, con un lenguaje muy similar al que destilaba del editorial de Monseñor Canyes⁸.

En la región ticuna, la acción del ILV vino representada por el reverendo Lambert Anderson quien, tras aprender la lengua, estableció en 1953 una misión y una escuela bilingüe en el lugar conocido como Cuchillo Cocha, a unos 30 km de la ciudad de Caballo Cocha. Muy pronto consiguió congrega a la dispersa población ticuna de los alrededores y formar una comunidad. Según la información que obtuvimos del propio Anderson durante una corta visita a la población y de un antropólogo llamado Sullivan, que llevó a cabo una investigación en la misma en 1970, los ticuna que habitaban esta área aún estaban prácticamente sin cristianizar a la llegada del reverendo, a pesar de su cercanía a Caballo Cocha, lo que indica la escasa actividad de la Iglesia Católica en esta región fronteriza de Perú (**Anderson, comunicación personal y Sullivan 1971: 121**).

A pesar de sus intenciones claramente aculturadoras las misiones protestantes lograron, como hemos dicho, mucha mayor aceptación que la Iglesia Católica.

Muy brevemente, podríamos adelantar algunas de las causas principales de este éxito:

a) Imbuidos del espíritu calvinista de santificación del trabajo, y de una lógica en cierto modo capitalista, la actividad de los misioneros no se limitó al

⁸ [...] una de las obras más maravillosas en el proceso de integración de nuestras comunidades nativas de la selva (Jorge Barbosa Falconi, Mayor General de la FAP) *El ILV[...] busca incorporar a la nacionalidad peruana y a su activa vida económica[...] brindando con ello un invalorable aporte a la civilización y engrandecimiento de vastos núcleos de población humana, que antes eran ajenas a la patria y hoy constituyen soportes de nuestra nacionalidad en las fronteras del oriente peruano* (Herless Buzzio Zamora) (en VVAA. 1987: 12-13)

adoctrinamiento religioso. Los protestantes se preocuparon por el desarrollo de las comunidades, con la introducción de actividades económicas como la ganadería, la organización de la producción agrícola, maderera y pesquera y de su comercialización, la educación de niños y adultos en la escuela de la misión y la instalación de pequeños puestos de salud. Con ello, no sólo ofrecían a los ticuna una tierra libre de patrones, sino todo aquello que estos demandaban de aquellos, pero sin el condicionante de la servidumbre. Al contrario del trabajo que realizaban para los patrones, los beneficios de esas actividades, de las cuales los pastores eran sólo organizadores, revertían plenamente en los ticuna. En Cuchillo Cocha, por ejemplo, Anderson impulsó la creación de un aserradero, que es hoy en día gestionado aún por los propios indígenas en régimen de cooperativa, que abastece de madera para la construcción a la ciudad de Caballo Cocha y del que se obtienen pingües beneficios para la comunidad. Iniciativas de este tipo asestaron un golpe mortal a la hegemonía económica y social de los hacendados.

b) La estructura organizativa de las iglesias protestantes, de carácter colegiado y democrático y basada en la autonomía de cada comunidad, abría las puertas a la plena participación de los ticuna en el hecho religioso. Las Iglesias protestantes fomentaban el acercamiento de los indios a la Biblia, que fue incluso traducida al ticuna por Anderson y el culto, más sencillo y espontáneo que el encorsetado ritual católico (aún en latín) se ajustaba más, por otra parte, a las demandas de una religiosidad popular. Las comunidades baptistas pronto tuvieron líderes (ancianos y diáconos) ticunas y, con el tiempo, pastores. En 1958, en Cuchillo Cocha, la iglesia evangélica, no adscrita a ninguna denominación, era ya regida puramente por indígenas, limitándose Lambert a labores de desarrollo social y económico (Sullivan 1971: 121).

Desde el punto de vista de la mentalidad indígena este hecho fue crucial: mientras el catolicismo era percibido como una serie de prácticas ajenas, monopolizadas por personajes autoritarios que mantenían su distancia respecto de los ticunas, la nueva fe otorgaba la posibilidad de que ésta fuera sentida como propia, convirtiendo a los ticuna en agentes religiosos activos y líderes espirituales autónomos entre su propia gente, capaces de continuar por sí mismos la propagación de la fe sin depender de instituciones externas.

La concepción baptista de la comunidad como unidad sociopolítica por excelencia impulsó, en las comunidades acogidas al nuevo credo, la reorganización de las desintegradas estructuras sociales ticuna bajo estas nuevas coordenadas religiosas. La posibilidad de regir sus propios asuntos, aunque fuera en clave teocrática, también significó un paso adelante en el proceso de *descabocclización*, más profundo incluso que el que había supuesto la creación del gobierno indígena del *capitao* en Umariacú, pues, mientras que este, al fin y al cabo, seguía siendo una autoridad colonial dependiente del Inspector, la autoridad de los pastores y ancianos ticuna tenía una legitimidad y capacidad de actuación plenamente autónoma de cualquier agente social de dominación, emanando, por un lado, del consentimiento de la comunidad y, en última instancia, de Dios.

Las iglesias baptistas y de otras denominaciones moderadas se vieron, en gran parte, sustituidas a partir de los años 70 por la irrupción de denominaciones de signo pentecostal, como las Asambleas de Dios y otras. El éxito del pentecostalismo no es un fenómeno regional que afectó sólo a los ticuna sino que se ha presentado como uno de los acontecimientos más importantes en la historia religiosa de Iberoamérica en los últimos 40 años. Las causas del crecimiento espectacular de este movimiento al que, como decimos, no fueron ajenos los ticuna, las analizaremos también en el capítulo dedicado a la religión. Por ahora

baste decir que el pentecostalismo supone una forma mucho más fundamentalista de protestantismo, caracterizado por un estricto puritanismo moral, liderazgos de tipo carismático y formas culturales marcadas por fenómenos de tipo extático (posesiones de espíritus, manifestaciones del Espíritu Santo, etc.) cuya implantación ha tenido efectos profundamente transformadores para los ticuna.

6.2.3. La Orden Cruzada o Hermandad de la Santa Cruz.

El último gran agente de tipo religioso y, quizás, el más importante, fue el movimiento mesiánico-milenarista de la Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada, que alcanzó a los ticuna en 1971, siendo el último de los movimientos mesiánicos en que estos se vieron envueltos y el único que ha tenido continuidad en el tiempo. A diferencia de los anteriores, este movimiento no se generó en la propia sociedad ticuna sino que es de origen externo, occidental y totalmente ajeno a la tradición mítico-religiosa ticuna. La Orden Cruzada es una especie de neosecta cristiana, con características concomitantes con los movimientos evangélicos puritanos y fundamentalistas y muy probablemente inspirado en aquellos, con el añadido de un fuerte componente mesiánico-milenarista. La Iglesia fue fundada por el visionario brasileño José Francisco da Cruz, quien diciéndose enviado directo de Dios, empezó, a partir de los años 60, una peregrinación apostólica por medio continente predicando un nuevo mensaje de Cristo para reformar la Cristiandad y el próximo fin de los tiempos. Entre 1971 y 1973 recorrió todo el Alto Amazonas entre Iquitos y Santo Antonio do Içá predicando a la gente su buena nueva y generando en torno suyo una aureola carismática de hombre santo, realizador de milagros. Entre los puntos que más nos

interesa resaltar en este momento de su mensaje se encuentra la exhortación que hizo a plantar cruces, cuya veneración rayaba para los crucistas en la idolatría, por toda la orilla del Amazonas y a establecer congregaciones en torno a ellas, pues solamente aquellos que estuviesen reunidos en torno de una cruz se salvarían cuando llegase el próximo fin del mundo.

El éxito de esta predicación entre los ticuna fue espectacular. Cientos y miles de indígenas, al decir de nuestros informantes y de los antropólogos que presenciaron el fenómeno (**Pacheco 1988; Oro 1989**), se congregaban para escucharle. La ribera del Amazonas se erizó de cruces y junto a ellas crecieron nuevos poblados. Los ticuna, con un pasado mesiánico-milenarista tan fuerte, se rindieron al mensajero que anunciaba la proximidad del nuevo orden ultraterreno. Por lo demás, el éxito de la Iglesia Cruzada es explicable por razones similares a las que apuntábamos brevemente para las iglesias baptistas y pentecostales y remito al lector de nuevo al capítulo sobre religión. Respecto a las cifras, Ari Pedro Oro calcula que aproximadamente el 60% de los ticunas se convirtió a la nueva religión (**Oro 1989: 85**).

El movimiento no tuvo la misma incidencia en los tres países. En Perú las autoridades dejaron plena libertad de actuación a los crucistas, convencidos de que estos eran un instrumento más de civilización de las poblaciones indígenas. En Brasil no sólo no se le obstaculizó sino que, además, fue utilizado activamente en un primer momento por los dos agentes principales que se disputaban la autoridad sobre los indios (FUNAI y patrones) para aumentar su control sobre los mismos, convirtiéndose estos en los directores respectivos de las recién fundadas hermandades (**Pacheco 1977: 69**). En Colombia, por último, tras una corta fase de incertidumbre, la Iglesia Católica logró imponer su gran poder e influencia en la región y prohibir las actividades de la Hermandad de la Santa Cruz en el Trapecio

Amazónico. Este es quizá el ejemplo más significativo de las consecuencias “trivergentes” que para la historia de los procesos de cambio social y aculturación de los ticuna tuvo la división de su territorio entre tres estados nacionales diferentes. Mientras que en Brasil, y en menor medida en Perú, la Iglesia Cruzada es clave en la historia de ese proceso, su significación ha sido hasta ahora prácticamente nula en Colombia⁹.

La implantación de la Iglesia Cruzada marca, a mi entender, un punto de inflexión en la historia de los procesos de aculturación y cambio social de los ticuna de la segunda mitad del siglo XX, el cénit de un momento transicional, liminal, a horcajadas entre el definitivo impulso hacia la *descaboclización*, la autonomía y, por otro lado, los mayores niveles de aculturación que caracterizarán a estas últimas tres décadas del siglo y la inercia de situaciones precedentes. Es por esa razón que he querido escoger este suceso como hito-bisagra para dividir en dos periodos la historia contemporánea de este pueblo indígena. Si por un lado la adhesión masiva y espontánea de los ticuna a un movimiento religioso exógeno de corte cristiano-fundamentalista y la rapidez con que éste se asimiló están implicando ya un grado de aculturación bastante elevado, la recurrencia al lenguaje mítico-simbólico milenarista como expresión de las expectativas de liberación y cambio de las estructuras sociales manifiestan todavía, sin embargo, un nivel de *caboclicación* bastante alto.

La llegada de la nueva religión supuso además, al menos en Brasil, una cierta recuperación del vigor de las estructuras de dominio históricas. En un primer momento, el movimiento de la Iglesia Cruzada, lejos de proyectarse como

⁹ Nuestros informantes de la comunidad de El Progreso recuerdan que en el 73 José Francisco da Cruz predicó en Santa Sofia y que se levantaron varias cruces. Inmediatamente después, sus actividades fueron prohibidas y las cruces se derribaron o se fueron pudriendo. En la actualidad, con una nueva correlación de fuerzas en la región, la Orden Cruzada ha empezado su implantación en Colombia, donde hoy existe ya una hermandad, la de la comunidad de San Sebastián (anteriormente El Chorro-Valencia), fundada en 1992.

discurso liberador, fue instrumentalizado como ideología reforzadora del poder occidental en la región. Patrones y funcionarios indigenistas, buscando renovar las fuentes de legitimación de su maltrecho prestigio y autoridad sobre los indígenas, y habiendo probablemente tomado nota de fenómenos como el de Manelao o los pastores protestantes, se subieron al carro del nuevo movimiento, convirtiéndose y obteniendo, a cambio de su apoyo a Jose Francisco da Cruz, el nombramiento para los cargos religiosos de liderazgo en las hermandades, absorbiendo de esa manera el carisma que les faltaba para mantener el control sobre los indígenas. La astuta jugada de los agentes coloniales, permitió mantener a flote durante unos años más, sublimadas en el nuevo lenguaje religioso, las relaciones de producción y dominación históricas. Intentando hacer frente a la avalancha de cambios que desangraba inexorablemente la hegemonía patronal, la vieja oligarquía había recurrido a una estrategia inversa a la que siempre había jugado: en lugar de controlar la no-aculturación de los indios había optado por una precipitación de la misma bajo su control.

Con todo, la tendencia marcada por el conjunto de procesos y agentes que venían operando en la zona, y los que se sumarían a partir de los 70, revelaba ya desde sus inicios ese último intento como muy poco duradero. El mismo hecho de que la FUNAI también pugnara por el control del movimiento desbarataba cualquier intentona de monopolio. Por otro lado, la constitución de las hermandades implicaba, como en el caso de las eclesiolas protestantes, la constitución de un sistema escalonado de cargos cívico-religiosos, lo que potenció las capacidades y la conciencia de autonomía de los ticuna y los preparó para gobernar las comunidades crucistas cuando los patrones fueron desprovistos, primero, de sus nuevos cargos religiosos y, posteriormente, expulsados de sus propiedades por la FUNAI en la década de los 80.

Con la imposición de un nuevo código de valores que regulaba todos los aspectos de la vida cotidiana (incluso hasta la vestimenta) el movimiento crucista aceleró, más aún si cabe que baptistas y pentecostales, la destrucción de formas de vida tradicionales. La congregación de los ticuna en torno a las cruces plantadas a orillas del Amazonas supuso el empujón final al proceso de fluvialización que los ticuna habían iniciado en el siglo XVIII. Quebradas e *igarapés* quedaron prácticamente despoblados y la mayoría de los ticuna quedó definitivamente instalada en la ribera de esa gran autopista fluvial donde las posibilidades de comercio, de comunicación, de contacto interétnico con agentes sociales cada vez más diversos crecían día a día al ritmo de la globalización, con sus evidentes consecuencias aculturadoras.

El movimiento de la Orden Cruzada abrió una nueva e importante fractura diferencial entre los ticuna, tan importante o más que su reparto colonial en tres estados, que hacía aún más añicos la homogeneidad prístina de la sociedad indígena. La fe de los ticuna quedó dividida a partir de 1971 en tres credos diferentes (catolicismo, protestantismo, crucismo) marcando procesos de aculturación y cambio divergentes y dando lugar también a procesos de faccionalismo político en el seno de muchas aldeas.

Desde el punto de vista de la aculturación, creo que ya lo he citado, protestantes-pentecostales y crucistas manifiestan los niveles más altos. Determinadas prácticas tradicionales como los ritos de paso, el chamanismo o el pleno respeto a las leyes de exogamia, sólo se mantienen en las comunidades que se reconocen como católicas, siendo en realidad este catolicismo bastante superficial y mezclado con creencias sincréticas de la religión tradicional, mientras la asimilación de las doctrinas y ritos cristianos, gracias al trabajo de los propios líderes religiosos ticuna, es bastante más profunda en el caso de las otras

dos religiones. Por otro lado, la división de los ticuna en tres religiones diferentes no es algo que haya afectado únicamente a los procesos de aculturación y que pueda preocupar tan sólo a los estudiosos de este tipo de fenómenos. Es también una realidad cotidiana para los ticuna que conlleva negativos efectos desintegradores en muchas comunidades. Especialmente los grandes aglomerados de más de 1000 habitantes no suelen ser hoy en día homogéneos desde el punto de vista religioso, generando la división interna de la comunidad, la formación de guettos, la lucha política entre las distintas facciones por el control, etc.

Para concluir con una puntualización que sirva de puente entre el análisis de los agentes religiosos y el siguiente apartado es importante no olvidar que movimientos como el pentecostal o el de la Iglesia Cruzada no fueron exclusivos de los ticunas. A ellos también se sumaron, bien que en menor medida, las poblaciones de colonos occidentales pobres que se habían ido instalando en progresión creciente en la región, no sólo en las ciudades sino también en el área rural ribereña, durante estas décadas ¹⁰ lo cual nos lleva a hablar del tercer y último agente de significativo de cambio que aparece en la región en este periodo: el asentamiento progresivo y posterior crecimiento demográfico de nuevas oleadas de inmigrantes occidentales (blancos, mestizos, negros o mulatos).

¹⁰ Ari Pedro Oro calcula que el 15% de los regionales brasileños se sumó al movimiento de la Santa Cruz (Oro 1989: 85).

6.3. La inmigración como agente de la nueva situación histórica.

Bajados de la fría y superpoblada sierra peruana, el interior de Colombia o el árido Nordeste brasileño la situación con que se encontraron estos recién llegados era muy diferente a la de los que habían arribado a finales del XIX. No había *boom* económico de las dimensiones y posibilidades de enriquecimiento que había representado el caucho, sino en todo caso pequeñas bonanzas (caucho, pieles, madera, pesca, etc.)¹¹. Los indios no constituían ya una fuerza de trabajo gratuita reducible a servidumbre y el territorio estaba ocupado por una oligarquía de hacendados preexistente que monopolizaba muchos de los nichos económicos locales. En estas circunstancias, las posibilidades de la nueva ola inmigrante se reducían básicamente a tres: el asentamiento en los núcleos urbanos de población ocupándose en actividades terciarias (aquellos con cierto capital o instrucción) o secundarias (aquellos que no), el asentamiento rural en calidad de asalariados de los patrones (de quienes también tuvieron que sufrir cierto grado de explotación, sobre todo en las primeras décadas del periodo) o en pequeñas explotaciones agropecuarias ribereñas que se complementaban con actividades extractivas por cuenta propia (caucho, madera, etc.). Todo parece indicar que las dos últimas opciones fueron las más comunes.

¹¹ Tras la Era del caucho, la región se vio inmersa más concretamente en un procesos económico cíclico, con oscilaciones consecutivas de "bonanzas" y "depresiones". Óscar Sánchez ordena para el caso de Colombia estos procesos económicos de manera diacrónica: 1900-1920, caucho. 1920-30, depresión; 1930-33, balata-chicle. 1933-40, depresión, 1940-45, caucho. 1945-60, depresión. 1960-73, pieles-inversión estatal. 1973-77, depresión. 1977-87, narcotráfico-inversión estatal (Sánchez 1990: 51-52)

La inserción de estos nuevos segmentos de población occidental en el territorio ticuna supuso una multiplicación de las relaciones de contacto interétnico de efectos ambivalentes sobre los indígenas. Por un lado, los nuevos colonos se constituyeron como un elemento más de ruptura del monopolio económico de los grandes hacendados. Los pequeños ranchos dispersos a lo largo de las riberas del Amazonas podían llegar a contratar a algunos trabajadores indígenas para la labor en sus *chacras* (campos) y *potreros* (pastizales de ganado) o, las más de las veces, ejercer de intermediarios comerciales entre los indios y los mercados urbanos, ya que estos disponían en ocasiones de pequeñas embarcaciones a motor, de las que carecían los ticuna.

Estas actividades, a las que se unía la presencia cada vez más frecuente de pequeños regatones ambulantes recorriendo el río arriba y abajo hacían cada vez más prescindible para los ticuna la figura del gran patrón. Si la relación con estos pequeños colonos tenía lugar por lo general en términos mucho más favorables que la mantenida con los grandes patrones esto no implica, sin embargo, que esta hubiese alcanzado todavía la condición de igualitaria. Si por un lado, la multiplicación de colonos occidentales fue positiva para los ticuna, por otra parte supuso también la aparición de un nuevo foco de conflictos provocados por individuos con pocos escrúpulos que aún se conducían de acuerdo a arrogantes actitudes de superioridad claramente prejuiciosas de cara a los indios y que en ocasiones llegaban hasta la violencia y el crimen.

Pacheco da cuenta de riñas provocadas por colonos en las inmediaciones de Tabatinga y desmanes cometidos por seringueros *arigós* (inmigrantes del Nordeste) en el interior de los *igarapés* (Pacheco 1988: 166). Nuestros informantes nos relatan así mismo la afición de ciertos pequeños colonos colombianos, a quienes su condición de blancos les otorgaba una amplia

impunidad de cara a la justicia, de reventar las fiestas de los indios de manera violenta.

El aumento del número de occidentales, ya fuesen estos rurales o urbanos, implicó una elevación considerable de la intensidad del contacto interétnico y, por consiguiente, efectos inevitablemente aculturadores. Por último, es importante señalar también que este contacto no sólo se redujo a los ámbitos económico o de violencia sino que la mismas características de la población emigrante (fundamentalmente masculina y joven) condujo al establecimiento de matrimonios mixtos con las implicaciones también lógicas de difuminación de la identidad y la singularidad indígenas en una sociedad en vías de mestización.

6.4. Balance final del periodo.

6.4.1. De siervos de la gleba a campesinado marginal

En conclusión, desde el punto de vista de la estructura socioeconómica impuesta por la dominación occidental, el balance de este periodo que acabamos de describir arroja como resultado la liberación de los ticuna de su estado de servidumbre y su transformación paulatina en lo que Pacheco de Oliveira ha dado en llamar *campesinado marginal indígena* (Pacheco 1977: 49), esto es, un grupo social, en este caso definido étnicamente, en la periferia del sistema socioeconómico impuesto por la colonización, dependiente e integrado en él pero de manera parcial e incompleta, no tanto por su condición de etnia discriminada por los valores eurocéntricos aún imperantes en el sistema que la engloba como por su deficiente integración en el modo de producción capitalista dominante, debido a la persistencia de formas económicas de subsistencia que la obstaculizan y provocan una situación subsecuente de marginalidad.

Este periodo que venimos de describir con detenimiento arroja, por otro lado, como el segundo de sus balances más significativos, el final del proceso de fluvialización iniciado por los ticuna desde la desaparición de los omagua a principios del siglo XVIII. La acción combinada de los agentes de contacto y los procesos que estos desencadenaron tiene como una de sus consecuencias fundamentales la migración y asentamiento de la cuasi total mayoría de los ticuna

a orillas de los grandes ríos de la región (Amazonas, principalmente, pero también Putumayo en los alrededores de Tarapacá, Colombia).

6.4.2. El impulso final al proceso de fluvialización.

Este proceso de fluvialización puede dividirse en dos etapas, tomando como criterio el de las formas de asentamiento en que este se llevó a cabo. La segunda de estas etapas se extendería incluso más allá del periodo que aquí estudiamos, pues aunque prácticamente concluida, aún está en marcha hoy día pero, por evidentes razones de estructuración de contenidos, la incluiremos en este apartado.

Primera etapa (mediados de los 30 a mediados de los 60): convivencia de procesos de concentración y dispersión residencial.

La primera etapa, que abarcaría, *grosso modo*, las décadas de los 30, 40, 50 e incluso 60, viene dada por la coexistencia de dos pautas de residencia opuestas en este nuevo hábitat ribereño de los ticuna. Por un lado, los nuevos agentes estatales, urbanos y religiosos se constituyen en focos de atracción que dan lugar al asentamiento en hábitats concentrados del tipo aldea: el Puesto del SPI da lugar a la formación del poblado de Umariacú, las misiones baptistas a Betania y Campo Alegre, El ILV a Cuchillo Cocha, las escuelas católicas a Nazaret, Arara, San Martín de Amacayacu, el gobierno colombiano a San Juan de Atacuari, Puerto Nariño, Santa Sofía, etc.

Por otro lado, la dedicación de la mayoría de los ticuna aún durante este período a las actividades extractivas, bajo la égida de un patrón o, cada vez más, de manera independiente, mantuvo la tendencia del periodo anterior a la fragmentación de los grupos sociales y el hábitat disperso en pequeñas unidades familiares combinado en esta nueva etapa con el acercamiento a las riberas del Amazonas que les permitía ganar acceso, entre otras cosas, al comercio y a la educación. Así como los fenómenos de concentración se producen por la mediación de factores de muy diversa índole (políticos, religiosos, psicosociales) la dispersión hay que buscarla en causas fundamentalmente de tipo económico.

El caucho, tras la gran crisis de los años 30, se recuperó a partir de los 40 (II Guerra Mundial) y 50 con el crecimiento de la demanda interna arrastrada por la incipiente industrialización de Latinoamérica. A la recogida del látex se le unió la explotación de otro tipo de recursos, fomentada por los propios patrones para diversificar las fuentes de ingresos de acuerdo al modelo de empresa instaurado históricamente en la zona. Durante los años 50 y 60 estuvo en auge el negocio de las pieles de animales salvajes (fundamentalmente jaguar y caimán) al tiempo que crecía la importancia de la explotación de maderas preciosas. Este tipo de actividades, al igual que ocurría con la extracción del látex, era muy dispersiva, requiriendo para la maximización de su explotación una gran extensión de territorio por unidad productora. El negocio de las pieles trajo consigo la intensificación de la caza animal para el mercado, a la que contribuyó de manera muy especial la introducción de la escopeta (una innovación tecnológica que alteraba el equilibrio ecológico hombre/medio), provocando de esa manera su disminución y, por tanto, la necesidad de que cada familia cazadora de pieles ocupara un territorio cada vez más grande (**Campos 1985: 430**).¹²

¹² Esta escasez de animales se remontaba ya, no obstante, a varias décadas atrás. La penetración de los agentes occidentales hacía tiempo que estaba acabando o ahuyentando la caza en toda su área de

Las actividades madereras también implicaban sistemas de trabajo muy dispersivos que mantenían, además, a los hombres alejados de sus hogares durante largas temporadas. A diferencia de la explotación de las pieles, que fue básicamente una actividad emprendida por los indios de manera independiente, el aserrío era una actividad que implicaba necesariamente la relación con un patrón, pues sólo éste podía disponer de los insumos previos, en forma de herramientas y vituallas, que se necesitan para el trabajo maderero (sierras, lanchas a motor, combustible, alimentos para subsistir semanas o meses en el monte, etc.). La explotación se llevaba a cabo, además, por un sistema de endeudamiento similar al utilizado para el caucho: el patrón proporcionaba al aserrador las herramientas y los víveres necesarios para subsistir en el monte pero éste debía pagarlos de su jornal. La actividad se prolongaba a veces hasta tres meses (las especies de maderas preciosas están dispersas y el transporte es difícil) de manera que cuando aquel salía del monte había gastado una buena parte de su jornal en pagar los víveres o incluso podía quedar debiendo dinero al patrón, con lo que estaba obligado a trabajar de nuevo para pagárselo (Castellanos y Gregori 1990).

Este asentamiento de los ticuna en hábitat disperso continuó produciéndose de acuerdo a las mismas formas residenciales que le habían caracterizado en el periodo anterior, es decir, pequeños grupos vecinales formados por tres o cuatro casas unifamiliares y unidos entre sí por lazos de parentesco, o bien, moradas completamente aisladas, residencia de una única familia nuclear. Este periodo observa un aumento de esta segunda forma residencial, que era muy minoritaria en la época anterior, causa y consecuencia al mismo tiempo de la aparición de

influencia y eso había provocado ya también la dispersión de quienes aún cazaban sólo para comer, los ticuna que habitaban aún en las *ipata* del interior de los *igarapés*. Así resultó que el territorio que circundaba a una *ipata* no albergaba ya suficiente caza como para sostener a todos sus habitantes y algunos se veían obligados así a emigrar también (Medina Téllez 1979: 18).

una cierta mentalidad individualista que analizaremos en el capítulo de parentesco como uno de los factores del resquebrajamiento de la solidaridad y cohesión clánicas.

Embestida por un lado por la concentración de los ticunas en aldeas multirresidenciales y, por otro, por la dispersión en pequeñas unidades de base familiar, la forma residencial que más sufrió las consecuencias de los cambios de este periodo fue la *ipata*, la pequeña maloca comunitaria, epígono de las grandes malocas clánicas del pasado. A finales de los años 60 este tipo de residencia había casi desaparecido.

Segunda etapa (mediados de los 60 hasta nuestros días): definitiva concentración y fluvialización.

La segunda etapa, cuyo inicio podría fecharse en los años finales de los 60, se caracteriza por un definitivo y acelerado proceso de concentración de los ticuna en aldeas multirresidenciales ribereñas. La tendencia dispersiva que se había mantenido hasta entonces se detiene y se presenta como abocada a desaparecer radicalmente desde el mismo momento en que los grandes patrones, para intentar conservar su cada vez más débil control sobre sus subordinados ticunas, parecen cambiar de estrategia a este respecto, pasando a fomentar la emigración de estos desde los *igarapés* a las sedes de sus barracones.

Autores como Pacheco (**Pacheco 1977: 71-80**) y Fajardo (**Fajardo 1986: 24-25**) otorgan todo el protagonismo de la creación de los grandes conglomerados ticunas de Brasil, formados en torno de las antiguas sedes de los barracones, a los efectos centrípetos del movimiento crucista, instrumentalizado por los patrones.

Cardoso, sin negar la importancia que tuvo el fenómeno milenarista como potenciador de ese proceso de concentración, nos hace notar, sin embargo, que esa migración ya venía produciéndose desde mediados de los años 60 y que algunas de las aldeas eran ya muy grandes a la llegada de José Francisco da Cruz¹³.

La concentración de los ticuna en aldeas parece ser, por tanto, a partir de mediados de los 60, un proceso querido y buscado por todos los agentes sociales sin excepción, desde los patrones hasta los propios ticuna, por razones de tipo pragmático. Los patrones, para poder seguir manteniendo de alguna manera el control sobre los indígenas cuya disgregación territorial se había vuelto un *handicap* en vez de una ventaja ante la creciente proliferación de nuevos protagonistas en la región (colonos, regatones, funcionarios del SPI, militares, religiosos), cuyas actividades entre los indios se les escapaban por la gran dispersión de sus asentamientos. Para los religiosos, del signo que fuera, la única manera de formar comunidades de fe sólidas y bien cristianizadas pasaba por la concentración de la población. Los gobiernos, por su parte, en su afán integrador, se habían propuesto convertir a los indios en ciudadanos de pleno derecho y sus objetivos de ciudadanización pasaban por proveerles de servicios como la educación, la atención sanitaria, planes de desarrollo, etc. Alcanzar todos esos objetivos se hacía muy difícil en condiciones de dispersión como las que caracterizaban hasta aquel momento a la mayoría de los ticuna. Los ticuna, por último, inmersos en una espiral creciente de aculturación, tomaron conciencia de su necesidad de agruparse para ganar acceso a todos esos servicios de la civilización que ya estaban por aquel entonces demandando con fuerza. Quizá no se puedan decir mejor las cosas que relatando cómo tuvo lugar la fundación de la

¹³ No cabe duda que el paso gradual de los indios de habitantes dispersos en los canales a habitantes concentrados en el Solimoes, ya ocurría con anterioridad al movimiento de la Santa Cruz. La comunidad Tükuna de Belem, la más poblada de la región, ya tenía cerca de 789 habitantes en 1971 (Cardoso 1977: 157)

“vereda” (poblado) de San Martín de Amacayacu, tal como lo cuenta William Torres:

...es fundado en 1966 por sugerencia del entonces presidente de Colombia Carlos Lleras Restrepo, al visitar la localidad vecina de Puerto Nariño. Allí se encontraban en aquel momento el curaca y otros líderes de una maloca situada dentro de la selva, los cuales se entrevistaron con el presidente para pedirle una escuela. La respuesta que este les dio fue la siguiente: “Si uds. toman el ejemplo de Puerto Nariño y organizan un pueblo, dejando de vivir disgregados por el río, el gobierno les podrá ofrecer los servicios y el progreso de la civilización”.
(Torres 1987: 3).

Hablando con algunos de los fundadores de Boyahuazú, comunidad en la que realicé trabajo de campo, sorprendía cómo una de sus primeras y más perentorias necesidades había sido la de encontrar un maestro.

Los años de 1971 a 1973, en los que José Francisco da Cruz predica en el territorio ticuna supusieron el impulso definitivo al proceso de migración hacia el Amazonas. Fue en ese momento cuando, al menos para Brasil (donde se concentra la mayoría de los ticuna) la balanza demográfica entre los habitantes de la ribera y los de los *igarapés* se desequilibra favorablemente hacia los primeros.

Otro factor que condujo a la fundación de aldeas, quizá menor pero no por ello exento de significación, parece haber sido la acción altruista de ticunas aculturados o semiaculturados de extracción urbana que se habrían arrogado un papel de “civilizadores” de sus congéneres convenciéndoles para que se agrupasen y pudiesen así acceder a los servicios y formas de vida del mundo exterior occidental que ellos ya disfrutaban y que ya tenían interiorizados como

propios. En nuestro trabajo de campo tuvimos la ocasión de conocer a dos de estos fundadores. Reproducimos a continuación el relato de uno de ellos, Manuel Fernández, representante de una incipiente clase de ticunas occidentalizados, de la que volveremos a hablar, en cuyas palabras se aprecia una curiosa actitud hacia la forma de vida tradicional de sus congéneres que podríamos definir como de “más papista que el Papa”.

Cuando yo llegué al Loretoyacu arriba y vi esas pobres gentes desnudas, que el hombre solo llevaba su mochilita así para sus partes y la mujer una faldita y corona de plumas así, yo me avergoncé de ellos. Ni mirarles a la cara me atrevía sino que desviaba los ojos. El patrón blanco, sin embargo, no se avergonzaba. “Me avergüenzo de usted compadre”- le decía yo a uno de ellos. El guardia blanco me decía: “Manuel, mira a las muchachas”. Y yo le decía: “Don Rafael, ni gana hay porque más bien da pena de ver estas criaturas como están” [...] “¿Y quienes son los patrones de esta gente?”- pregunté yo a los blancos. -“Los patrones somos nosotros”. – “¿Y en todo este tiempo no han podido darles ropa a esta gente?”- “No quieren, a ellos les gusta ir así”. [...] “

Yo lo único que tengo de malo es que no sé leer, mi papá no me ha estudiado, pero yo me dije: “Yo voy a hacer estudiar a esta gente. ¿Qué tal si hacemos una comunidad, pero no en este centro, sino vamos a salir al Loretoyacu y, de que ya haya las casas y las chacras, pedimos un profesor a Caballo Cocha. Era en el 75, en tiempo de Juan Alvarado presidente” (Manuel Fernández, ticuna, 59 años, comunidad de Nueva Galilea, Perú)

Manuel Fernández es, por así decirlo, “el indio que tenía el alma blanca”, el aculturado aculturador, el proyecto hecho carne de los internados misionales. Y eso sin haber pasado por las aulas. Y, por esta misma característica, la acción de

individuos como este, precisamente por sus intenciones aculturadoras y civilizadoras, atentaba seriamente la supremacía de la élite dominante blanca de la región y fue uno de los elementos que coadyuvó a dinamitar el sistema patronal. Como sigue contando Fernández en su relato, su liderazgo sobre los ticunas dispersos no se redujo únicamente a concentrarlos en una aldea y buscarles un maestro: les inculcó además la idea liberalizadora de que estos podían comercializar sus productos directamente sin la intermediación del patrón, y les enseñó cómo hacerlo. Como consecuencia los patrones le mandaron prender y juzgar, juicio del que salió absuelto por el testimonio a favor de todos los indígenas. De acuerdo con algunos informantes parece que el caso de Manuel no es anecdótico y se repitió en otras ocasiones¹⁴.

En los años 80 y 90 la fluvialización no ha hecho sino irse finalmente completando, impulsada por los mismos agentes y factores ya descritos y por otros de nueva aparición que analizaremos más adelante: creación de reservas indígenas autónomas, enrolamiento de los ticuna en el narcotráfico¹⁵, guerrilla estableciendo bases en el interior del territorio, florecimiento del turismo, etc.

La migración masiva a la ribera del Amazonas, junto con el espectacular crecimiento demográfico que se ha venido desarrollando en estas aldeas, ha reducido enormemente la importancia sociológica de la distinción que establecía Cardoso entre *indios do rio* e *indios do igarapé*. Eso no quiere decir, con todo, que esta no siga existiendo, con gradientes diferenciales de aculturación bastante

¹⁴ Eso cambió mucho también porque había ticunas que se habían criado en Leticia o Caballo Cocha y esos se metían en las malocas, donde sus paisanos, a civilizar. Decían: "Mira paisano, yo soy ticuna, pero quisiera que se civilicen. Vamos a trabajar para darles ropa, que ustedes están desnudos. Dejen de trabajar patrón, el patrón les roba, les tiene esclavizado". Entonces ya dejaron de vivir lejos como comunidad de otra y se unieron (Sergio Coello, 1995, 65 años, Nueva Galilea, Perú).

¹⁵ Tenemos conocimiento de al menos tres comunidades ticuna que se formaron o crecieron espectacularmente en los años 80, alrededor de pistas de aterrizaje para el transporte de la pasta base de coca del Perú a Colombia y donde los ticuna trabajaron para los narcos como porteadores o trocheros. Esas comunidades son San José de Yanayacu y Cabide, en Perú, y Boyahuasú, en Colombia.

acusados. El proceso de migración, si bien fue mayoritario, no ha sido aún completado del todo y tal es así que, junto con las concentraciones de ticunas aldeanos existen todavía hoy en día reductos “fósiles” que preservan formas residenciales de antaño.

En Pupuña, en un afluente del río Cotuhé, se ubica aún una maloca pequeña de tipo *ipata*, con unos 30-40 individuos, la única de cuya existencia tengo información, pero podría quizá haber más en zonas aisladas, supervivientes de esas unidades residenciales creadas por la desagregación de las grandes malocas clánicas durante la diáspora de la Era del Caucho. Por otra parte, y esto es más frecuente, todavía persisten hoy en día casos de hábitat disperso entre los ticuna ribereños; individuos como, por ejemplo, Alfonso Panduro, uno de nuestros informantes, que se había dedicado a la caza de pieles durante años hasta que esta se acabó, aún hoy seguía viviendo en la cabaña que ocupara entonces, aislada en una quebrada no lejos del Amazonas, para dar salida a sus productos.

Se trata de formas de residencia residual de individuos que han optado por el aislamiento voluntario, constituyéndose así en pequeños reductos tradicionalistas, resistentes a los cambios que se aceleran día a día en las aldeas ribereñas. Los pobladores de Pupuña, celosos guardianes de la cultura de sus ancestros, no dejan entrar en su comunidad a ningún occidental, salvo el médico que los atiende esporádicamente. Según comunicación personal de este doctor, los ticuna de Pupuña aún visten a la manera tradicional, sólo uno o dos hablan castellano, no están cristianizados y entre ellos se observan infinidad de costumbres desaparecidas hace mucho tiempo entre los ribereños (siguen, por ejemplo, celebrando ritos como el de la iniciación masculina). Los habitantes de viviendas aisladas suelen ser, por su parte, individuos de edad avanzada, como el

abuelo Panduro, que habiendo vivido toda su vida en esas condiciones no se acostumbran a la vida de aldea.

La mayoría de los ticuna, sin embargo, los que se instalaron en las aldeas ribereñas en una proporción tan elevada como el 95% o incluso más, lo hicieron por que optaban inequívocamente por el contacto más estrecho con el mundo exterior, si bien que bajo un sistema de relaciones sociales completamente distinto al impuesto históricamente por los patrones. El tamaño de estas aldeas, de estructura urbanística similar a las de los colonos occidentales, varía enormemente, yendo desde los 100 o 200 habitantes hasta las grandes concentraciones de varios miles. Estas últimas se encuentran únicamente en Brasil y son las que se formaron a partir del núcleo de coalescencia de las grandes sedes patronales y los puestos del SPI: Belém, Vendaval, Santa Rita do Weil, Umariacú. En Colombia y Perú las poblaciones aún no sobrepasan el millar de habitantes aunque probablemente algunas, como Arara y Cuchillo Cocha, lo hagan en un futuro muy próximo, debido al espectacular crecimiento demográfico que están experimentando.

En estas notables concentraciones preurbanas y ribereñas el contacto con agentes externos occidentales no ha hecho sino incrementarse y, con él, los fenómenos de mayor integración a la estructura socioeconómica regional y nacional y los procesos de aculturación o, como ya concretaremos, deculturación. La fluvialización ha colocado a los ticuna en la gran “autopista” del Amazonas por la que rueda a frenética velocidad desde hace unas décadas la caravana de la globalización con su trasiego de ideas, gentes, productos, movimientos, instituciones y agentes sociales que amenazan con absorber a la cultura y la identidad ticuna en el magma pluriforme de la “aldea global”.

Sin embargo, la complejidad de esos procesos sociales que están teniendo lugar entre los ticuna en las últimas décadas, la complejidad del mismo proceso de globalización, es tal, que esa ominosa profecía debe de ponerse en duda, al menos hasta que no la hayamos matizado. Porque, junto a los fenómenos de asimilación, de aculturación o deculturación, aún persiste el desfase entre modos de producción que mantiene a los ticuna postrados en su posición estructural de marginalidad y porque, por otra parte, desde los años 70 se ha venido gestando un proceso inverso de concienciación indígena entre los ticuna, en el marco del que se está produciendo por todo el planeta (otra faceta distinta de esta globalización nuestra de mil y una caras) coadyuvado por un renovado discurso indigenista de los gobiernos y de la sociedad occidental en general, por los movimientos y discursos de la indianidad que atraviesan el continente americano de punta a punta y por su propio proceso de *descaboclicización* ya citado. Por decirlo con la terminología marxista en la que nos apoyábamos para analizar las consecuencias sociales del proceso de *caboclicización*: con el proceso inverso los indígenas recuperan su condición de clase *para sí* además de *en sí*, lo que se ha traducido en una lucha activa por la defensa de sus derechos, una cierta revitalización de su cultura tradicional que se ha visto reconocida en la práctica por la concesión de territorios (reservas) autónomos por parte de las autoridades nacionales. La situación actual de los ticuna se encuentra marcada por este doble proceso de tendencia inversa *globalización-aculturación/ descaboclicización-revitalización* étnica que pasaremos a analizar seguidamente en el siguiente capítulo.

ABRIR CAPÍTULO VII 1ª PARTE





ABRIR CAPÍTULO VI 1ª PARTE

CAPÍTULO VII

GLOBALIZACIÓN Y ACULTURACIÓN
VS
REVITALIZACIÓN CULTURAL Y
CONCIENCIACIÓN ÉTNICA
(1971-1998)

**Pasó ya el tiempo de esperar la llegada del tiempo, el tiempo de ayer, hoy y mañana,
Ayer es hoy, mañana es hoy, hoy todo es hoyu, salió de pronto de sí mismo y me mira,
No viene del pasado, no va a ninguna parte, hoy está aquí y no es la muerte
-nadie se muere de la muerte, todos morimos de la vida
(Octavio Paz, *La estación violenta*)**

7.1. Los Estados y el neoindigenismo. Avances legislativos en la protección de los indígenas.

El año 71 es un año clave de referencia para los ticuna por un doble motivo. En ese año tiene lugar la predicación crucista y, con ella, el impulso masivo y definitivo a la migración y concentración de estos en aldeas ribereñas, lo que habría de traer, como ya explicamos, una fuerte aceleración de los procesos de cambio social. La década de los 70 ve nacer, además, un nuevo discurso indigenista cuyo punto simbólico de arranque puede, sin duda, fecharse en la *Declaración de Barbados* de enero de 1971, formulada por un grupo de antropólogos e intelectuales de toda suerte que adoptaron una postura de compromiso activo ante la situación de los pueblos indios del continente. Este neoindigenismo actual, partiendo desde el discurso relativista postmoderno de respeto e igualdad para todas las etnias y culturas, rechaza el paternalismo tutelar etnocentrista de la etapa anterior, defiende la mayoría de edad de los indígenas para dirigir sus propios destinos y aboga, en consecuencia, por la autodeterminación de los pueblos indios. La *Declaración de Barbados* se iba a convertir, desde su misma celebración, en un hito fundamental de esta nueva perspectiva indigenista, sirviendo a su vez de inspiración como documento base a las organizaciones indias que se van creando en gran número en los años subsecuentes y como marco ideológico referencial a los respectivos gobiernos.

El neoindigenismo es un discurso renovador salido de las clases intelectuales iberoamericanas que poco a poco iría calando en los responsables políticos, plasmándose en los años siguientes en corpus legislativos y políticas activas de los diferentes gobiernos hacia los indígenas. Si en un primer momento las políticas

indigenistas fueron básicamente unidireccionales (del Estado hacia unos indígenas pasivos y desorganizados), los efectos y aplicaciones prácticas del nuevo discurso generaron, por otro lado, una creciente toma de conciencia en los indígenas que se ha plasmado, sobre todo a partir de los 80, en un notable desarrollo del asociacionismo y activismo político-legal de los mismos, que ya no esperan a que se les concedan sus derechos sino que los piden, que no se sientan pasivamente a aguardar las ayudas al desarrollo sino que se organizan para mejorar por ellos mismos sus condiciones de vida.

7.1.1. El Estatuto do Indio en Brasil.

El primero de los tres países en que se encuentran repartidos los ticuna en dar un paso adelante hacia ese cambio de actitud fue Brasil. En 1973, el Congreso aprueba el *Estatuto do Indio* por cuyo artículo 2 el Estado se obligaba a sí mismo *a respeitar a coeção das comunidades indigenas, os seus valores culturais, tradiciones usos e costumes [...] y garantir aos indios nos termos da Constituição a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades naquelas terras existentes.*

El *Estatuto do Indio* venía a introducir así los dos puntos básicos y fundamentales que caracterizarían de ahí en adelante las relaciones entre los ticuna y la sociedad nacional occidental en esta nueva etapa:

a) El reconocimiento del derecho a la propia cultura y organización social indígena, lo cual acababa con la tendencia pasada hacia políticas de integración de signo etnocentrista y aculturador. Este cambio de dirección se plasma también en artículos como el 49 sobre la educación: *a alfabetização dos indios far-se-á na*

lingua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardando o uso da primeira; o el 58, en que se castiga como crimen escarnecer de cerimonia, rito, uso ou tradiçao culturais indígenas.

b) El derecho a la propiedad de un territorio como garantía de conservación de esa autonomía cultural, sociopolítica y económica. Ese territorio queda teóricamente consignado en la figura jurídica de la Reserva Indígena, definiéndose esta, según el artículo 27, como *um area destinada a servir de habitat a um grupo indigena, como os meios suficientes à sua subsistencia*. Y decimos teóricamente porque el artículo es tan genérico que resulta ambiguo, al no especificar nada sobre la forma de administración interna del territorio, ni las supuestas competencias autónomas de los indígenas. El *Estatuto* es mucho más preciso, sin embargo, en su definición de la figura de la Colonia Indígena que, según el artículo 29, es el área *onde convivem tribos aculturadas e membros da comunidade nacional* y que es *administrada pelo orgao de assistencia ao indio*.

El *Estatuto do Indio* fue, sin duda, un primer paso, una primera herramienta legal hacia la defensa de las culturas amerindias que indicaba un cambio de mentalidad de la sociedad brasileña respecto a estas minorías. El código era, sin embargo, bastante impreciso aún e incluso ambiguo en muchos aspectos y puede considerarse como reflejo de una postura de transición entre los viejos conceptos de tutela y los nuevos aires insuflados por la *Declaración de Barbados* que dejaba muchas lagunas y puntos oscuros sin regular. En ningún lugar queda, por ejemplo, consignado el carácter pluriétnico del Estado brasileño, ni el derecho de autodeterminación de los indígenas. El derecho a regirse por formas de organización propias se infiere de alguna manera de ese *respeitar a coeçao das comunidades indígenas* y aparece consignada fragmentaria, tibia y ambiguamente

en artículos como el 42¹, o el 57² pero no se especifica explícitamente en ningún momento el derecho a la autonomía administrativa de los indígenas en sus territorios. En la definición de la figura de la Reserva, como hemos visto, no se dice nada a este respecto, quedando, en cambio, perfectamente explicitada la competencia del órgano indigenista para administrar las Colonias Indígenas y, en lo referente a la administración de los recursos económicos de sus tierras, la ambigüedad es total porque, por un lado, se le concede la competencia al órgano indigenista y, sin embargo, por otro, se deja constancia de la intencionalidad de ceder dicha competencia a los indígenas, siempre y cuando el Estado considere que aquellos están preparados para ello. Esto último es un resabio muy evidente de la vieja concepción paternalista del indio como menor de edad, concepción que el *Estatuto* exuda por otros muchos poros como, por ejemplo, la indulgencia con que se castigan sus infracciones penales, por no considerarse al indígena plenamente responsable de sus actos (art. 55).

Para los ticuna en concreto, en los años siguientes a su promulgación, el *Estatuto do Indio* no pasó de ser una mera declaración de intenciones. Como ya se dijo, los primeros años 70 marcan, al contrario, una recuperación transitoria del poder patronal y de la FUNAI sobre los ticuna, que utilizan el movimiento crucista como sutil instrumento de control social. Bajo esas circunstancias, la autonomía ticuna aún había de hacerse esperar.

Artículos como el 14, que establecía la no discriminación de los trabajadores indígenas, o el 55, que hacía extensivo a los indios el régimen de providencia social, eran papel mojado para los ticuna que continuaban bajo la égida patronal,

¹ Cabe ao orgao de assistencia a gestao do Patrimonio Indígena, propiciando-se, porém, a participação dos silvícolas e dos grupos tribais na administração dos próprios bens, sendo-lhes totalmente confiado o encargo, quando demonstrarem capacidade efetiva para o seu exercício

² Donde se consigna el derecho a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que nao revistan caráter cruel ou infamante

aunque esta fuera mucho más débil que en el pasado. El ejército y la policía, a quienes en virtud del art. 34 se les confiere la competencia de ayudar a la FUNAI en la defensa del indígena, intervenían, como hemos visto, en caso de abuso grave y flagrante, pero no en la dinámica de las relaciones de producción cotidianas, que, si bien iban abandonando progresivamente sus características serviles, seguían marcadas aún por una evidente discriminación del trabajador ticuna respecto al occidental tanto en trato como en salario.

Por último, el *Estatuto*, en su artículo 65, consignaba el compromiso del gobierno brasileño a demarcar todas las tierras indígenas y concederles título de propiedad con categoría de Reserva en el plazo de 5 años. Dicha demarcación no comenzaría a producirse, sin embargo, hasta 1982. Es posible que el retraso haya podido deberse, en parte, a la presión ejercida por los patrones, recrecidos gracias al inesperado baño de carisma crucista, pero parece evidente que la razón principal hay que buscarla sobre todo en la propia falta de interés de las autoridades federales por acelerar el proceso.

Nada tiene esto de extraño si atendemos a la filosofía que emana del *Estatuto do Indio*, texto que, como indicábamos, aún no puede considerarse como plenamente progresista, ni inequívocamente proclive a la autonomía indígena, a la cual deja en un evidente vacío legal, lleno de lagunas sin tipificar y de ambigüedades sujetas a interpretaciones interesadas. Sólo a partir de 1980 y, en parte, gracias al activismo político de los ticuna, organizados desde ese año, es que el Estado ha comenzado a entregar títulos de propiedad con cuentagotas, y todavía hoy en día quedan tierras ticuna sin demarcar.

7.1.2. La legislación indigenista en Colombia.

Este mismo desfase entre las disposiciones legales, reflejo de un cambio ideológico de las sociedades a nivel “oficial”, y el retraso u obstaculización del pleno e inmediato cumplimiento de las mismas, consecuencia de la inercia inherente a mentalidades, actitudes y relaciones sociales de larga raigambre histórica, existente en el plano de lo “real”, también puede observarse en el caso de Colombia.

En Colombia, la regulación legal de la autonomía indígena se remonta a fechas tan tempranas como el siglo XVI, con la creación de los Cabildos Indígenas, como gobierno propio de los indios en pueblos de reducción y, ya más cercana a nosotros, la Ley 89 de 1890, en la que, a pesar de su espíritu paternalista y etnocentrista, se rescata y potencia la figura del Cabildo Indígena como institución autónoma y del Resguardo como territorio de propiedad colectiva en el cual se ejerce dicha autonomía, si bien que sólo para aquellos indígenas ya reducidos y en vía de inserción a la sociedad nacional, quedando los considerados como “salvajes” bajo la tutela, en régimen canónico especial, de la Iglesia Católica para su evangelización y civilización. La puesta en efecto de la Ley 89, sin embargo, se vería obstaculizada por la mayoría de los gobiernos de la primera mitad del siglo que, sin derogarla, pusieron en marcha políticas activas de liquidación de Resguardos.

La recuperación del impulso indigenista habría de venir a partir de los años 60, y tiene como primeros hitos la creación de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno en 1960 y la concesión al INCORA (Instituto

Colombiano de la Reforma Agraria), por la Ley 135 de 1961, de la competencia para crear Resguardos Indígenas. Pero, de nuevo, el desfase entre las disposiciones legales y la realidad social retrasaría su entrada en vigor, al menos para los ticuna, en casi dos décadas.

De acuerdo con Sánchez y Arango *sólo a mediados de 1978 comienza a desarrollarse una conciencia sobre la necesidad de dar un trato diferente, no coercitivo, a las poblaciones amerindias y se ponen en marcha, aunque tímidamente, programas específicos en los campos de titulación de tierras, salud, educación, capacitación y organización* (Sánchez y Arango 1990: 267). Aceptamos que la fecha de 1978 es más o menos válida como referencia pero igualmente advertimos que no puede tomarse como bisagra rígida para separar dos momentos de la política indigenista colombiana. El Decreto 088 de 1976 suponía ya un avance muy significativo hacia el reconocimiento y protección de la diferencia cultural indígena desde el terreno de la educación, al ordenar, en su artículo 11, que *los programas regulares para la educación de las comunidades indígenas tendrán en cuenta su realidad antropológica y fomentarán la conservación y la divulgación de sus culturas autóctonas y romper con actitudes paternalistas y dirigistas al proponer, en su artículo 33, que el Estado diseñará el Curriculum con participación de las comunidades indígenas*. Estas primeras disposiciones en materia de educación se completaban en el Decreto 1142 de 1978 (Art 8: la educación debe permitir acceso a niveles superiores universidad. Art 9: la alfabetización debe ser en lengua materna. Art 11: regula las condiciones de selección de los maestros (por la propia comunidad, bilingües)).

La nueva legislación educativa reflejaba un cambio de sensibilidad en las autoridades colombianas y en la misma Iglesia Católica, que, renovada con los vientos del Concilio Vaticano II, fue la encargada de ponerlas en práctica, pues aunque en 1975 había abandonado la educación de la zona urbana de Leticia en

manos del gobierno, continuó durante este tiempo regentando por contrato la educación en la zona rural del Trapecio Amazónico. Así, en 1980, dos años después del decreto, la reorientación educativa daba su primer fruto concreto entre los ticuna con la celebración en el Internado de Puerto Nariño del I Curso de Profesionalización de Maestros Bilingües.

El impulso indigenista colombiano también se dejó sentir en el terreno de las políticas de desarrollo. En este sentido, y en lo que atañe en concreto a los ticuna, en 1967 ya se había instalado en Leticia la Promotoria Regional de Acción Comunal, proyecto de creación de cooperativas (juntas) populares para la implementación de actividades comunitarias de desarrollo agropecuario y comercial que se había creado a nivel nacional en 1960. Limitada su actuación, en un primer momento, a la población urbana de Leticia, las Juntas de Acción Comunal irían poco a poco estableciéndose también en los nuevos poblados ticuna. La pionera fue Arara, fundada por iniciativa de la profesora de la escuela y a partir de ahí seguiría una larga serie: otra en el 69, 7 en el 70, 2 en el 72, 3 en el 73, 1 en el 74, 5 en el 78 y 1 en el 85.

La actuación de las Juntas de Acción Comunal ahondaba en la dirección de liberación de los ticuna de la dependencia económica de los patrones que ya estaba en marcha desde décadas atrás y entre sus objetivos estaba el asegurar la autosuficiencia económica de las comunidades. Por otro lado, la Ley 7 de 1979 proclamaba la creación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), que incluía entre sus objetivos un programa de atención a la familia indígena que empezaría a aplicarse entre los ticuna a partir de la siguiente década.

Otro hecho que no está directamente ligado con la política indigenista pero que afectó favorablemente a los ticuna fue la creación en 1975 por el INDERENA (Instituto Nacional de los Recursos Naturales) del Parque Nacional Amacayacu,

que abarcaba una buena parte del Trapecio Amazónico. Gestionado *in situ* por un director y varios guardabosques, el Parque constituyó un golpe más a las actividades extractivas de los patrones locales y su control sobre los ticuna, al establecer una enorme área natural protegida contra la depredación económica, lo que fue, sin duda, interpretado por los indígenas como la llegada de un nuevo protector a la región, ajeno a las estructuras de poder, cuyo único cometido era la defensa del medio ambiente, tema muy cercano a la sensibilidad indígena; un agente occidental con el que estos podían establecer, además, unas relaciones directas y mucho más igualitarias que las mantenidas hasta entonces con curas, policías o maestros.

7.1.3. La legislación indigenista en Perú.

1978 también es un año de referencia para los ticuna de Perú. Ese año se ponía en vigor el Decreto Ley de 22175 de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva por cuyo artículo 7 *el Estado reconoce la existencia legal y la personalidad jurídica de las Comunidades Nativas*, a las que ya desde unos años atrás había empezado a otorgar títulos de propiedad colectiva e inalienable de sus tierras³, así como reconoce su obligación de promover la educación y el desarrollo de dichas comunidades. Era este, sin duda, un paso muy importante en la liberación definitiva de los ticuna del control de los patrones y asegurarles un mínimo instrumento legal para la preservación de su autonomía interna y su cultura propia, pero también insuficiente. La Ley peruana del 78 es, con diferencia, la más conservadora de las disposiciones indigenistas de los tres

³ En 1978 el gobierno peruano ya había reconocido 7 Comunidades Nativas ticuna, 6 en 1975 y 1 en 1977, proceso que continuaría en las décadas siguientes (1, en 1980; 2, en 1986; 3, en 1994). (Fuente: Región Agraria Loreto. Proyecto Especial de Titulación de Tierras. Directorio de Comunidades Nativas reconocidas en la Región de Loreto)

países en esta década de los 70. No quedan consignados en ella avances que Colombia y Brasil ya venían introduciendo de antes, como el de la educación bilingüe, y en lo que respeta a la autonomía, la falta de precisión en la regulación de la figura de la Comunidad Nativa es absoluta: si por el artículo 25 de dicha ley las Comunidades Nativas se asimilan jurídicamente en muchos aspectos al resto de las Comunidades Campesinas otros artículos apuntan de manera dispersa a un régimen particular con exención de tributos (art. 24), respeto a las costumbres, tradiciones y creencias en los procesos penales (art.19) o a la concesión de competencias tales como el registro civil a los jefes tradicionales en el caso en que no existiese en la comunidad un Agente municipal (art. 20). En cualquier caso, el derecho a la autonomía ni se reconocía ni se regulaba explícitamente.

7.2. La lucha política de los ticunas y los discursos indianistas.

Las políticas indigenistas de los años 70, bien que aún tímidas y titubeantes, sirvieron, no obstante, de efecto potenciador del proceso iniciado en las dos décadas anteriores de toma de conciencia de los ticuna respecto a su identidad, la importancia de su cultura y su derecho a la autonomía y a la propiedad de la tierra, lo que hemos venido llamando en nuestros propios términos como *descaboclización*. El discurso y las incipientes prácticas indigenistas y la apertura hacia formas de relación interétnica más democráticas, abrieron horizontes, generaron expectativas y mostraron líneas de actuación a una nueva generación de ticunas que, salida de un previo paso por las aulas y con dominio de las herramientas básicas para manejarse en la sociedad occidental, empezaba a estar ya preparada, psicológica e intelectualmente, para luchar de forma activa por el cumplimiento íntegro de lo que hasta ese momento era básicamente un proyecto a desarrollar y un conjunto de declaraciones de intenciones cuya puesta en práctica aún contaba con muchas resistencias. La *descaboclización* tuvo, así, su concreción material en el juego de relaciones sociales con el surgimiento a partir de 1980 de todo un movimiento asociativo de carácter político y social entre los ticuna que, originado como consecuencia de la acción indigenista de los Estados, iba a su vez a influir decisivamente en la misma, acelerando el impulso y la evolución de sus políticas y discursos en dirección hacia mayores grados de potenciación y reconocimiento de la autonomía, incluso autodeterminación, indígena.

La relación de retroalimentación mutua entre las iniciativas indigenistas y la toma de conciencia, activismo político y revitalización de la identidad étnica

ticuna se hace evidente cuando echamos una mirada comparativa a la evolución de dichos procesos en los tres países: mientras que Brasil y, posteriormente, Colombia, contemplan la aparición en la década de los 80 de organizaciones políticas o de otro signo que ejercerán un papel activo y militante en la lucha por sus derechos étnicos, los ticunas de Perú, país cuya actividad indigenista en la región quedaría reducida a los pobres avances de la Ley de 1978, presentan aún hoy en día grados de concienciación mucho más bajos y no se encuentran articulados en organización alguna. El despertar de la conciencia política ticuna también vendría influido por el movimiento y la ideología indianista que, irradiada por pensadores de las macroetnias amerindias comprometidas ya desde tiempo atrás en la política nacional de países como Guatemala, Perú o Bolivia (mayas, quechuas o aymarás), se expande también a partir de los 80 entre las pequeñas etnias del continente.

El discurso de indianismo es de tinte antiimperialista y anticapitalista y aboga por la creación de un frente común panindio ante la dominación, con la autodeterminación de los pueblos indígenas como objetivo de acuerdo a principios, por así decirlo, “tradicionalistas” (comunitarismo, igualitarismo, espiritualidad frente al materialismo occidental, rechazo al progreso y la modernización entendidos bajo las coordenadas del industrialismo occidental, etc.). El crecimiento del movimiento panindio dio lugar a la creación de organizaciones indígenas transétnicas e incluso transnacionales que agrupaban a los indios de diferentes grupos en un proyecto común de defensa de sus intereses. Es así como nacen la ONIC (Organización Nacional de los Indígenas de Colombia) o la UNI (*Uniao Nacional dos Indios*) en Brasil, organizaciones en las que se integrarán los movimientos ticuna.

7.2.1. El *Conselho Geral da Tribu Tükuna* y la lucha por la tierra de los ticuna brasileños.

El proceso de organización de los ticuna de Brasil tiene su punto de partida, sin duda, en un impulso previo de la política de la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*), que había venido a sustituir con los nuevos tiempos al SPI como órgano indigenista, y que puso fin al *impasse* que había supuesto la recuperación del control patronal en la década de los 70. Abandonadas sus veleidades crucistas, la FUNAI asesta el golpe final al régimen de las haciendas con la instalación de varios Puestos Indígenas en las sedes de los principales barracones (Belém, Vendaval, Santa Rita do Weil), ya convertidos por aquel entonces en grandes conglomerados ticuna.

El golpe de gracia a la oligarquía regional había venido precedida por una defección de los patrones de los puestos directivos de la Orden Cruzada: el patrón de Belem había permanecido tan sólo un año a la cabeza de la hermandad de aquella localidad, abandonándola en razón de las sucesivas denuncias de explotación realizadas a la FUNAI por el sacerdote católico y los propios indios. Benedito Mafra, de Vendaval, en 1978, después de haber sido acusado ante la FUNAI de aprovechar su cargo para explotar a los indios, se vio abandonado por la mayoría de sus fieles que se reunieron en torno a una segunda cruz en una comunidad dirigida por ellos mismos. La familia Muller de Santa Rita do Weil ostentó el cargo religioso algo más de tiempo pero también tuvo que renunciar. En 1983 el único miembro de la oligarquía patronal que aún mantenía un cargo en la hermandad era Boaventura Mafra Filho, pero no duró mucho tiempo más. Todo

esto nos informa de la debilidad en que se encontraba ya el poder patronal a finales de la década de los 70.

La FUNAI acabaría por darles la puntilla en la década siguiente. Los antiguos solares de la aristocracia neofeudal del Alto Solimoes quedarían bajo la tutela del Estado que procedió a la expulsión de los patrones blancos y otros colonos y a su realojamiento en los centros urbanos de la región. Según comunicación del Inspector del Puesto de Belém, la expulsión se produjo en este poblado en 1980 y es de suponer, aunque no poseemos los datos que lo confirmen, que fue ese año cuando debió de producirse también en el resto de los poblados. Las nuevas reservas pasaron a ser administradas por funcionarios de la FUNAI según el modelo de la de Umariacú, es decir, a través de un régimen tutelar de *indirect rule* que se apoyaba en la figura del *capitao* como autoridad india nombrada por el órgano indigenista. Las autoridades habían dado, de esa manera, un paso adelante en la liberación de los ticuna de una situación de dominación que resultaba intolerable para la imagen del país en los tiempos que corrían pero no estaban muy dispuestas, al parecer, a recorrer más camino en dirección a la autonomía y la autodeterminación. Los occidentales sólo habían sido desalojados de las aldeas ticuna pero no de otros asentamientos ribereños situados en los territorios indígenas, a los cuales siguieron teniendo, además, acceso para llevar a cabo en su interior actividades económicas (madereras, pesqueras, etc.).

La anunciada demarcación y titulación de los territorios ticuna, compromiso adquirido, recordemos, desde 1973, única solución que podía evitar la injerencia de colonos y patrones y posibilitar una autonomía plena a todos los niveles, si bien parecía inminente tras la creación de los Puestos Indígenas, quedó, sin embargo, aparcada *sine die* en un cajón, durmiendo el sueño de los justos.

De acuerdo con Pacheco de Oliveira y Antonio Carlos de Souza, antropólogos muy críticos con el órgano indigenista y comprometidos sinceramente con la lucha del pueblo ticuna, esto es debido a la particular idiosincrasia de la ideología tutelar paternalista de la FUNAI, que se ha mantenido hasta nuestros días, convirtiéndose en uno de los principales obstáculos para el avance hacia mayores cotas de autodeterminación indígena⁴. A ello coadyuvaba, también, la propia tibieza de la legislación en este sentido, confeccionada de acuerdo a esta misma filosofía, con demasiadas lagunas sin regular y una disposición bastante ambigua de cara a la resolución de este problema.

Los tiempos que corrían, sin embargo, ya no eran los de los años 50 o 60 ni aquellos ticuna eran los mismos de entonces: la propia política indigenista y sus efectos educadores, aculturadores y reestructuradores les habían despertado la conciencia étnica y política y les habían provisto de las herramientas necesarias para reclamar lo que ya consideraban y sentían como un derecho a exigir. El agente estatal indigenista, al querer imponer una situación de tutela y control permanente, no podía y no puede sino caer en una irremediable contradicción con la propia esencia del régimen tutelar directo, que es la de su transitoriedad.

El control tutelar no puede mantenerse *ad aeternum*, tarde o temprano ha de ceder paso a una de dos posibles soluciones: la integración plena de los indígenas a la ciudadanía, lo que probablemente sólo sea posible en grados muy altos de aculturación, próximos a la asimilación, o la concesión de una verdadera autonomía que pueda asegurar la pervivencia y la autogestión de sus específicas formas de vida. En el caso de los ticuna, la actuación del SPI/ FUNAI incurrió, además, en una evidente paradoja: a pesar de su vocación paternalista, de extrañas

⁴ Nesse quadro a figura do tutor se destaca como aquela que sempre se empenhou em colocar obstáculos às iniciativas que indicassem no sentido da auto-determinação do grupo. A través de medidas muitas vezes truculentas, que tendem a firmar e a reafirmar uma política marcada pelo clientelismo, a Funai tem procurado ignorar e hostilizar os movimentos internos das sociedades Ticuna (Pacheco et Souza; en CEDI Povos Indígenas no Brasil (1987-1990) 1990: 241)

jugadas tales como la instrumentalización del movimiento crucista como mecanismo de control social en Umariacú, de su finalidad aculturadora, de la reestructuración política que llevó a cabo en las aldeas de acuerdo a modelos ajenos a la tradición ticuna, el agente indigenista no sólo no pudo evitar el despertar de la conciencia étnica y autonomista del pueblo ticuna sino que le había proporcionado, como decíamos, las herramientas para poder luchar por ella.

De esa manera, a partir de 1980, surge entre los ticuna de Brasil un intenso movimiento de organización y activismo político con la lucha por la tierra como caballo de batalla fundamental. Conscientes de la necesidad de una acción conjunta para obtener una posición de fuerza frente a la FUNAI, los recién nombrados *capitaos* de las diferentes aldeas intensifican desde esa fecha sus contactos y reuniones. La tendencia centripeta acabaría cristalizando en 1982 en la creación del CGTT, *Conselho Geral da Tribu Tükuna*, institución central formada por los *capitaos* de todas las aldeas ticunas brasileñas que culminaba el proceso de reorganización política de aquellos, de acuerdo con los mismos moldes que estos habían recibido del órgano indigenista. A la cabeza del CGTT se colocó a un *Capitao-Geral*, elegido democráticamente por el *Conselho*, cargo que recayó en la persona de Pedro Inacio Pinheiro, *capitao* de Vendaval, y que se erige en autoridad y representación máxima de los ticuna ante las agencias estatales y la sociedad civil brasileña, con la competencia específica de defender frente a aquellas los intereses de su tribu. Su actividad más significativa ha sido desde entonces el ejercicio de una presión continua por todos los medios a su alcance - legales, políticos, mediáticos- contra la resistencia obstruccionista de la FUNAI y otros agentes estatales a la demarcación, titulación y reconocimiento de sus tierras como Reservas Indígenas, reconocimiento imprescindible para garantizar el pleno desarrollo de su autonomía política, económica y cultural.

Los primeros resultados de esta presión se obtuvieron ese mismo año de 1982, con la demarcación y titulación de 4 reservas, a las que habrían de seguir otras 4 en 1986. La batalla crucial en esta guerra se libraría, sin embargo, a finales de los años 80 en torno al litigio por la demarcación de las áreas indígenas Éware I y Éware II. Varias razones hacían de estos territorios la piedra angular de la lucha de los ticuna por la tierra: Se trataba de dos inmensas extensiones de terreno (a las que se había asignado sobre el papel conjuntamente unas 700.000 ha.), situadas en los municipios de Sao Paulo de Olivença y Tabatinga, donde se concentra casi la mitad de la población ticuna total del Amazonas (unos 15.000 individuos). La conversión de estos territorios en reservas significaba, pues, por su peso demográfico, el impulso definitivo para la autonomía de los ticuna en Brasil. Los territorios tenían, además, una carga y un valor simbólico añadido, pues en ellos se localizaba la quebrada sagrada, *Éware*, donde, según la cosmogonía nativa, el dios *Yoi* pescó al pueblo inmortal *Magüta*, del que descienden los ticuna, y donde éste vivió hasta la primera caída, que trajo consigo la muerte, lo cual otorgaba al proceso de titulación una significación más allá de lo meramente material o político, revistiéndole de un aura irredentista de trascendencia.

La recuperación del lugar-símbolo irredento, *Éware*, portador de las esencias de los antepasados, del tiempo utópico de la Edad de Oro de los ticuna donde, de acuerdo con el mito, no existía la muerte ni la penuria, ni, evidentemente, el dominio occidental, donde las necesidades estaban cubiertas sin esfuerzo por una naturaleza maravillosa de recursos inagotables, y la sociedad ticuna se mostraba en toda su plenitud, ese lugar-símbolo de potencia originaria, deviene en verdadera metáfora e instrumento de reafirmación étnica. Los ticuna, además de la lengua, además de los clanes, además de la pelazón tenían también una tierra

sagrada que había que recuperar de manos extrañas. La historia está llena de estos lugares-símbolos, de esta topología mítica⁵.

La titulación de Éware I y II, sin embargo, estaba preñada, por las mismas características del territorio, por la semilla del conflicto. La demarcación contaba con la oposición tanto de la FUNAI como del ejército. Ante el retraso premeditado en la demarcación y titulación, el CGTT llevó el caso a los tribunales en 1987. Los ticuna fueron asesorados por abogados de ONGs indigenistas como *Núcleo de Direitos Indígenas*. Los reparos del ejército se encontraban básicamente en la ubicación fronteriza de dichas áreas indígenas y alegaban que su transformación en reserva podía ir en detrimento de la seguridad de la República. La FUNAI, por su parte, esgrimió en el juicio argumentos como el de la inconveniencia, e incluso injusticia, de convertir en reserva una extensión tan grande de territorio salpicado de numerosos asentamientos occidentales, pues eso había de suponer el desalojo de cientos de pobladores blancos.

La FUNAI no reconocía, por otro lado, la autoridad del CGTT como representante legítimo del pueblo ticuna. Su propuesta era la creación de Colonias, limitadas territorialmente a cada aldea concreta y tuteladas por un Puesto Indígena. Una de las razones que la FUNAI aducía para presentar esta solución era que los altos niveles de integración de *indios aculturados como sao os ticuna* (CEDI 1990: 249) en la red de relaciones socioeconómicas de la región hacía desaconsejable la fracturación humana del territorio con el establecimiento de una inmensa reserva autónoma en su centro. La aducida condición de “indios aculturados” restaba importancia, además, a la concesión de autonomía como mecanismo de protección de formas de vida tradicionales. La postura de la FUNAI no deja de ser paradójica si tenemos en cuenta que, por otro lado, se estaba proponiendo la continuidad e incluso reforzamiento de la tutela. En este

⁵ Como veremos más adelante, este movimiento está, además, marcado por indudables características mesiánicas (vid. *infra*, cap. XIV).

sentido, la actitud es parecida a la que habían sostenido los patrones a mediados de los años 40, cuando defendieron la condición de aculturados de los ticuna como medio para conservar su control sobre ellos.

El posicionamiento del CGTT durante todo el conflicto fue firme y vino acompañado de declaraciones, manifiestos y escritos en prensa así como de decididas acciones que hubieran sido inimaginables en décadas anteriores, como el viaje realizado por sus máximos líderes hasta Brasilia en 1988 a fin de negociar la titulación directamente con las autoridades federales. Actitudes como estas nos reflejan hasta qué punto los ticuna habían avanzado en su proceso hacia la *descaboclización*. El pasaje que reproduzco a continuación está sacado de una declaración del CGTT de junio de 1988, en pleno litigio por la demarcación, y es muy significativa de esta nueva actitud militante de los liderazgos ticuna que, más allá de ser reivindicativa, ha desarrollado tendencias tradicionalistas y antioccidentales típicas del discurso indianista:

Nós índios ticuna do Alto Solimoes, Estado do Amazonas, queremos dizer de viva voz que nao aceitamos as transformações de nossas áreas em colônias de qualquer tipo. E que nao aceitamos também a criação de postos da Funai, e o seu funcionamento em nenhuma das nossas comunidades porque os que já existem nunca resolveram nosso problema mais sim só servem para atrapalhar nossas culturas e a nossa tradição, nem aceitamos também projetos que só servem para os brancos como por exemplo: agências de correios, telefones, agencia da Funrural e iluminação que o Projeto Calha Norte pretende fazer nas nossas comunidades, que visa acabar com a nossa cultura e tradição. O que queremos mesmo é a demarcação e garantia de nossas terras, principalmente a área de preservação da nossa tradição que é a área Eware I e Eware II. (CEDI 1990: 248-249)

El litigio había de ver su fin en 1989 con la victoria parcial de los ticuna. Éware I y II fueron finalmente tituladas, si bien con una extensión sensiblemente menor a la identificada en primera instancia (el Estado se reservó el control de la franja de tierra contigua a la frontera, bajo jurisdicción militar). Los Puestos de la FUNAI no fueron retirados pero sus competencias quedaron limitadas básicamente a tareas de representación, registro y asesoramiento. Dos hechos acaecidos en 1988 pudieron quizá coadyuvar a la resolución favorable del conflicto para los ticuna: la promulgación de una nueva Constitución, que introducía avances notables en la defensa de los derechos y la autodeterminación indígena, y la llamada “matanza de Sao Leopoldo”, lugar en que ese mismo año un alto número de ticunas eran asesinados por madereros al parecer por orden de un patrón de Sao Paulo de Olivença.

La masacre venía a poner de manifiesto la confrontación entre los ticuna y los intereses de los empresarios regionales por la explotación de los recursos del territorio, confrontación en que los ticuna seguían siendo las víctimas, enfrentados a individuos con actitudes más propias de otra época pero que se resistían a inclinarse ante los nuevos vientos de la historia, y debió, probablemente, influir en la decisión de las autoridades, sensibilizadas quizá por el correr de la sangre, de otorgar la titulación de las tierras, como arma legal para frenar la impunidad con que los patrones aún actuaban en las áreas indígenas.

Con la creación de las reservas *Éware* I y II se había dado un gran paso de gigante en la lucha por la tierra y la autonomía, pero los objetivos finales aún podían tener años por delante. En 1990, fecha de la publicación de los últimos datos al respecto que obran en nuestro poder, aún quedaban 7 áreas indígenas ticuna sin demarcar y titular en Brasil, si bien de mucha más pequeña extensión.

7.2.2. La movilización política de los ticuna de Colombia y la creación de resguardos. Reflexiones sobre el asociacionismo y la conciencia política ticuna.

El asociacionismo y la movilización política también despertó en los años 80 entre los ticuna de Colombia, aunque bastante más tardíamente de lo que había sucedido en Brasil y con mucha menor fuerza que en el país vecino. El retraso del asociacionismo de los ticuna colombianos en comparación con los brasileños podría ser quizá una consecuencia de la ausencia histórica en este país de un órgano indigenista equivalente a la FUNAI, sustituido en este caso por la influencia de la Iglesia Católica, lo que, según el razonamiento que hacíamos más arriba, habría conducido a un menor desarrollo de la concienciación indígena, aunque también haya probablemente que achacarlo, en parte, a una política más proclive y temprana del gobierno colombiano en favor de la titulación de tierras. En cualquier caso, estos argumentos son altamente especulativos. Si vamos a los hechos concretos, la creación de Resguardos entre los ticuna se había puesto en marcha en 1979 con la titulación del de Arara y, cuatro años más tarde, estos sumaban ya siete para un territorio mucho menor que el brasileño. En 1988 se crearon otros dos⁶, regulándose además por decreto y sin ambages la figura jurídica del Resguardo como territorio de propiedad y gestión indígenas y del Cabildo Indígena como institución autónoma colegiada de gobierno en el Resguardo⁷.

⁶ Santa Sofía- El Progreso (1982), San Antonio de los Lagos (1982), San Sebastian (1982), Nazareth (1982), Macedonia (1983), Mocagua (1983), El Vergel (1988) y Zaragoza (1988).

⁷ El Decreto 2001 de 1988 define el **Resguardo** como una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena que, con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de este y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o sus pautas y tradiciones culturales cuyos terrenos, según el artículo 18, son inembargables e imprescriptibles, y lo distingue de la Reserva, que sería un globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades, delimitado y asignado por el INCORA a aquellas para que ejerza en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros, es decir, sin título de propiedad ni derecho explícitamente reconocido a la autonomía. Es importante tener en cuenta esta

Si bien el proceso no está completado, pues quedan aún 8 comunidades por acceder a la condición de Resguardo, la mayor agilidad del proceso colombiano es evidente y puede llevarnos a especular, como decíamos, con la posibilidad de que ésta “precocidad” de las autoridades colombianas respecto a las brasileñas ralentizara el proceso de organización indígena al acabar con la urgencia de la lucha por la tierra.

Paralelamente a la concesión de resguardos el gobierno colombiano adoptaba así mismo en estos años una serie de medidas dirigidas a mejorar de la situación de los indígenas y proteger sus derechos. En 1985 (Resolución 014) se crea la Unidad de Asuntos Indígenas, como oficina asesora del Procurador General, que inmediatamente abre oficina en Leticia, con las funciones, entre otras, de velar por los derechos de los indígenas y sus comunidades, visitar las zonas indígenas con fines de inspección, información e investigación y contribuir a la defensa, el bienestar y la solución de las necesidades de las comunidades. De esa manera llegaba por fin un verdadero órgano indigenista a la región, con 43 años de retraso respecto a la vecina Tabatinga. De acuerdo con los ticuna entrevistados por nosotros, la actividad de su Director durante estos 13 años, sin embargo, ha sido más bien escasa y nuestros informantes no parecían tenerle simpatía⁸.

distinción, pues puede dar lugar a confusión con el caso brasileño, en el que el término Reserva se aplica, como hemos visto, a una figura jurídica diferente, más similar al Resguardo. Por otro lado, el decreto define también el **Cabildo Indígena** como *una entidad pública especial, cuyos miembros son indígenas elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado, encargado de representar legalmente a su grupo y ejercer las funciones que le atribuye la Ley y sus usos y costumbres. Los cabildantes deben ser miembros de la comunidad que los elige y la elección se hará conforme a lo dispuesto en el artículo 3 de la ley 89 de 1890 o a sus propias formas de organización tradicional.*

⁸ Incluyo aquí una anécdota personal ocurrida durante mi trabajo de campo a este respecto: Encontrándome yo en la comunidad de El Progreso sin la pertinente acreditación como investigador (acreditación que, por otra parte, desconocía fuera necesaria) el Director de Asuntos Indígenas ordenó al curaca mi expulsión de la comunidad. La respuesta de este fue tajante: *Usted, en 10 años que lleva como Director de Asuntos Indígenas en Leticia nunca se ha dignado visitar nuestra aldea ¿Y ahora voy yo a expulsar a este señor que no nos ha hecho nada, que lo único que quiere es aprender sobre nuestra cultura? Venga usted si quiere y échelo usted mismo porque yo a mi casa invito a quien me apetece (Abel Vento)*

Durante la presidencia de Virgilio Barco (1986-90) los indígenas empezarían a verse beneficiados, por otro lado, de la actuación del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR) en sus comunidades, organismo estatal de desarrollo al que se asignan entonces competencias concretas en materia indigenista (**Sánchez et Arango 1990: 293**).

No es hasta 1989 que el despertar de la conciencia étnica y política de los ticuna colombianos toma forma concreta, impulsada probablemente por la influencia del movimiento de sus hermanos brasileños y en gran medida por la propia ONIC y quizá alentada también por incidentes tan graves como el de Sao Leopoldo, que parecían resucitados de unos tiempos pasados que se creían ya guardados para siempre en el baúl de la historia. En ese año cristaliza, pues, la creación del Cabildo Indígena Mayor del Trapecio Amazónico (CIMTRA) que no es una organización específicamente ticuna, aunque estos tengan un peso considerable en su dirección, al ser la etnia mayoritaria en la región y que, vinculada a la ONIC, plantea como primer objetivo la defensa colectiva de los intereses de los indígenas de toda la región – que estos consideran no están satisfactoriamente defendidos por la oficina de Asuntos Indígenas- desde una perspectiva panindia y no exclusivamente ticuna y, en un segundo momento, la concurrencia directa en la política municipal como medio más eficaz de defender esos intereses.

En ese sentido, no hacían sino imitar a sus hermanos los ticuna brasileños que ya desde el mismo 1982 estaban presentándose a las elecciones municipales y consiguiendo que candidatos indígenas se convirtieran en vereadores en las Cámaras Municipales. Eso sólo pudo ser posible en Colombia a partir de 1991, con la promulgación de la nueva Constitución que, entre otras cosas, democratizaba el mecanismo de nombramiento de alcaldes, que hasta entonces habían sido nombrados directamente por los gobernadores, estableciendo la

elección de los mismos por sufragio directo universal⁹. El CIMTRA aprovechaba así las reformas de las estructuras del Estado en su propio beneficio, y en las elecciones de 1994 un candidato ticuna ganaba la alcaldía de Puerto Nariño, el segundo municipio de la ribera colombiana del Amazonas, en el que, a diferencia de Leticia, donde se concentra la población blanca, la mayoría de población rural indígena desequilibra la balanza a favor de los ticuna. Este hecho es todo un hito en la historia de las relaciones entre los ticuna y las sociedades nacionales, marcadas históricamente por la dominación de estas sobre aquellos. Podría considerarse, en cierta manera, como un acontecimiento-símbolo, el verdadero principio del fin en la lucha por la liberación que había comenzado con la llegada de las instituciones del Estado en los años 30. Por primera vez, los ticuna se hacían con una parcela de poder en la estructura política nacional más allá de la limitada autonomía otorgada por paternal delegación desde esa estructura, es decir, accedían a una fuente de poder real, se aupaban a lo que hasta entonces se había constituido como un instrumento de dominación superimpuesto y ajeno a su mundo para utilizarlo en defensa de sus propios intereses.

Los ticuna, como antes otros grupos étnicos del continente, habían comprendido que la mejor forma de resistir a la dominación y a la agresión cultural era jugar con las mismas armas de la sociedad nacional, luchar por acceder al control de los recursos de poder para cambiar la situación a su favor. A partir de 1994 los ticuna controlan la partida presupuestaria del Ayuntamiento de Puerto Nariño y ya no necesitan intermediarios occidentales para decidir qué proyectos de desarrollo quieren implementar con ese dinero, como sucedía antes.

La Constitución colombiana de 1991 no sólo ha sido favorable a los indígenas en este sentido. Se trata de una ley renovadora de corte muy progresista que ha

⁹ Leyes 11 y 12 de 1986. Art. 128: *Los alcaldes serán elegidos por el voto de los ciudadanos y no nombrados por el gobernador como hasta entonces. El alcalde no podrá ser reelegido.*

llevado más lejos probablemente que la Constitución brasileña de 1988 el reconocimiento de los derechos indígenas. La nueva carta magna implica un replanteamiento de la concepción sociopolítica de la etnia colombiana y del tratamiento que a ella ha de darse, que sustrae a los indígenas de la marginalidad legal y constitucional en que se encontraban para reconocerles su identidad étnica, política, social cultural y religiosa. La Constitución reconoce la capacidad de los indígenas de asumir la conciencia de su propia identidad y de ahí que expresamente se les conceda autodeterminación y autogobierno propios en términos concretos¹⁰ que otros decretos se encargarían de completar en años subsiguientes¹¹.

La participación directa de los ticuna en la dinámica política de las naciones entraña, sin embargo, en su seno aparentes paradojas, producto del doble proceso inverso de *toma de conciencia-revitalización étnica* por un lado y *globalización-aculturación* por otro al que los ticuna, como en general la mayoría de los grupos indígenas de América, se enfrentan en estas postrimerías del milenio, que genera una situación social muy compleja y que plantea un dilema de solución complicada. El efecto paradójico, al que ya hacíamos referencia en parte unos párrafos más arriba, se nos presenta cuando caemos en la cuenta de que esta

¹⁰ Así, los artículos 7, 8 y 70 reconocen y protegen la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana. El artículo 56 (transitorio) establece la asignación de transferencias presupuestarias a los resguardos indígenas que, de momento, son administradas por el alcalde del municipio en forma de contratos o convenios para inversiones de desarrollo pero que pasarán a la administración directa de los indígenas cuando los Resguardos se erijan como **Entidades Territoriales Indígenas**, una nueva figura jurídica que cuyo desarrollo futuro queda plasmado en la Constitución y que supone un paso adelante hacia la autodeterminación. El artículo 96, por su parte, reconoce la condición especial de los grupos indígenas separados por fronteras estatales otorgando la nacionalidad colombiana a los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos

¹¹ **Ley 48 de 1993:** *están exentos de prestar el servicio militar en todo tiempo y no pagan cuota de compensación los indígenas que residan en su territorio y conserven su integridad cultural, social y económica.* **Decreto 1088 de 1993:** *competencias de los cabildos: adelantar actividades de carácter industrial o comercial. Fomentar proyectos de salud, educación y vivienda en coordinación con las autoridades nacionales. Asignar parcelas a los miembros de la comunidad, empadronar a las familias.* Otras eran anteriores a la Constitución, como el **Decreto 1811** y la **Ley 10 de 1990 sobre la salud**, y que establece una alianza entre la medicina occidental y la tradicional, ordenando que la selección del promotor de salud sea hecha por la comunidad, y la **Resolución 005078 de 1992** por la que se crea el Consejo Asesor para la conservación y desarrollo de las Medicinas Tradicionales.

movilización política y concienciación étnica es en buena medida consecuencia, acción refleja, de una creciente integración de los ticuna a las sociedades nacionales y, en ese sentido, está hablándonos de todo un proceso de aculturación previo y en marcha sin el cual estos fenómenos no hubieran sido posibles.

Porque esta movilización y participación política de los ticuna no se ha producido de acuerdo a mecanismos culturales propios o a recursos internos a la sociedad ticuna. Por el contrario, se trata, como decíamos, de una reorganización impulsada desde la propia sociedad dominante, desde los sectores progresistas indigenistas, de acuerdo a modelos nuevos, ajenos a la estructura social tradicional. Nunca en el pasado tuvo la acéfala y segmentaria sociedad tribal ticuna una estructura política centralizada de las características del CGTT, o una organización supratribal como el CIMTRA, cuyos mecanismos de funcionamiento internos se basan en buena parte en mecanismos políticos impuestos por o imitados de las sociedades nacionales, y cuyas acciones en pro de la autonomía indígena se han desarrollado de acuerdo a dinámicas occidentales, con las reglas del juego político-jurídico occidental, realidad ésta que nos asalta, como estudiosos del proceso de aculturación, con preguntas de esta suerte: ¿Qué están implicando capacidades como la de crear y gestionar una organización indígena con vínculos nacionales e internacionales, de regir un municipio con una estructura administrativa occidental, de negociar al más alto nivel con representantes gubernamentales en Brasilia?. ¿Es posible que sean sólo los efectos de que se ha producido, a través de la educación y del tutelaje indigenista, una asunción formal por parte de los indios de las reglas de juego occidentales (un nivel de aculturación que podríamos llamar “mínimo” o “pragmático”, consistente, más que en una aculturación en una modernización de las prácticas políticas al tiempo que se producía la toma de conciencia)? o, por el contrario, ¿no estará acaso revelando la existencia de un grupo de ticunas aculturados que se desenvuelven con comodidad en los entramados de relaciones

sociopolíticas del mundo exterior porque, sin duda, han asimilado en buena medida los patrones de conducta y las formas de vida y pensamiento occidentales?.

En el transcurso de nuestro trabajo de campo tuvimos, por ejemplo, ocasión de conocer a este alcalde de Puerto Nariño, miembro del CIMTRA, y de identificarle como uno de esos ticunas aculturados de extracción, quizás, urbana, como ese Manuel Fernández del que hablábamos unas páginas más arriba: nada en su forma de vivir o actuar parecían diferenciarle sustancialmente de cualquier nacional colombiano. El propio líder del CIMTRA, Juan Antonio Morán, es un ticuna pentecostal del caserío de Macedonia, lo que implica un alto grado de aculturación, pues si en algo se distingue el pentecostalismo es por la enérgica implantación de un nuevo código de valores y conducta entre sus seguidores, de una sociedad nueva, erradicando o transformando la mayor parte de las formas tradicionales de vida indígena. ¿Son compatibles posiciones y actitudes como las de los líderes mencionados con una toma de conciencia de su identidad como indígenas? ¿En dónde radica entonces esa identidad étnica?. La existencia de estos liderazgos aculturados ¿no podrían llevarnos a interpretar hitos como el del nombramiento de un alcalde ticuna, más que como momentos señeros, acontecimientos-símbolo, de la autodeterminación y toma de conciencia indígenas, como el anuncio del incipiente cumplimiento de ese antiguo sueño de Pombal, la creación de una sociedad amazónica multirracial en la que los indios conseguirían su lugar en pie de igualdad con blancos, negros o mestizos pero, eso sí, en el marco de unas coordenadas socioculturales occidentales? En suma, y con ello hemos llegado a la pregunta clave de esta tesis doctoral, a la piedra angular de la misma, ¿es el mantenimiento de la identidad ticuna y, por tanto del fundamento último de su existencia como sociedad, como pueblo o como grupo social diferenciado de los demás, compatible o incompatible con los procesos de aculturación y cambio social acelerado que estos están, a pesar de todas las

posibles resistencias y esfuerzos en su contra, experimentando en esta Era nuestra de la Globalización?.

No vamos a intentar responder a estos interrogantes por el momento, al menos no antes de haber analizado mínimamente ese proceso de aculturación y globalización más reciente en las próximas páginas pero, en todo caso, nos parece importante haber explicitado la cuestión con suficiente antelación, pues, todos los esfuerzos de esta tesis convergen en última instancia hacia el intento final de desentrañar este interrogante clave, que no es sino la cuestión pendiente de cómo se va a resolver el proceso de doble sentido que está en marcha, cual va a ser la síntesis que surja de la tesis de la tradición y la antítesis de la aculturación/globalización (o viceversa, que, para el caso, lo mismo da) resolviendo las paradojas y contradicciones presentes y que es el verdadero nudo gordiano que pende sobre la sociedad ticuna y, en general, sobre todas las sociedades indígenas del planeta para cuyo desanudado no parece haber respuestas sencillas o ni siquiera definitivas.

La respuesta aún se complica más si tenemos en cuenta que movimientos y líderes políticos como los que encarna el CGTT comparten a la vez características modernas, occidentalizantes, con otras de marcado carácter contrario. Como ya explicaremos en el capítulo correspondiente a la religión (**vid. infra, cap. XIV**) el movimiento del CGTT muestra, paralelamente a sus características políticas, evidentes tendencias religiosas de signo mesiánico milenarista heredadas de la tradición de los movimientos de resistencia ticuna a este respecto.

7.3. Iniciativas culturales de revitalización étnica y nuevas reflexiones sobre el problema de la identidad vs globalización.

La esencia de esta cuestión que venimos de señalar flota también en otras iniciativas o movimientos de revitalización étnica, esta vez de signo cultural más que político, que se han venido produciendo en la última década y media. Un hito importante en ese sentido fue la publicación en 1985 del libro *Torü Diiü'gü, nosso povo*, iniciativa propulsada por un grupo de antropólogos brasileños que llevaban tiempo trabajando con los ticuna y financiada por una larga serie de instituciones públicas. El libro, que había sido confeccionado en estrecha relación con los indígenas, recogía una buena parte de la tradición oral ticuna, y era la primera publicación que se realizaba en ese idioma, a parte de la Biblia, traducida anteriormente por el ILV.

El libro nacía indiscutiblemente con pretensión de símbolo de referencia del renacer político y cultural de los ticuna, en plena lucha por la demarcación de la tierra como así lo reconoce Pacheco de Oliveira, coordinador del proyecto, en su presentación:

A sua finalidade e principalmente ajudar a todos a lembrar com mais força de como era essa terra nos tempos em que Yoi e Ipi aqui viviam, quando o povo Magüta era dono dessas matas e igarapés, antes da chegada dos brancos. Para os mais novos entenderem melhor porque têm todos a mesma lingua. Porque é preciso contrnuar unidos como um povo só, para voltar a ser dono de suas terras
(Pacheco en Museo Nacional, 1985: VIII)

Pero la iniciativa, por otra parte, es un ejemplo más que demuestra la necesidad paradójica que tienen los ticuna del apoyo logístico occidental, en concreto de sus sectores más progresistas, y de jugar con sus reglas para

contrarrestar los efectos de la dominación, en este caso no tanto política o económica sino cultural. En adelante, una parte de la cultura tradicional ticuna quedaba, con la publicación del libro, cristalizada por la letra impresa y salvaguardada de la desaparición para siempre. El libro fue potenciado, secundariamente, como material escolar, de manera que los niños pudieran aprender a leer, además de en su propia lengua, sobre su propia cultura.

Esta iniciativa de apoyo institucional en pro de la defensa y la revitalización de la cultura ticuna en Brasil fue continuada con la creación en 1986 *del Centro Magüta de Documentação e Pesquisa do Alto Solimoes*, con sede en Benjamín Constant. La creación del Centro, coordinado y dirigido por la antropóloga Jussara Gruber, se realizó en respuesta a una solicitud de los propios indios, en pleno proceso de movilización, con los objetivos de “*promover, apoiar ou orientar estudos e pesquisas sobre a cultura e a historia dos povos indígenas do Alto Solimoes, especialmente dos Ticuna*” e mais especificamente *levar adiante um trabalho de assessoria aos professores ticuna* (CEDI 1990:241) que se habían organizado ese mismo año en la OGPT (*Organização Geral dos Profesores Ticuna*) como parte de ese movimiento hacia la autonomía y la conservación de la propia cultura.

Como parte esencial de esa labor de apoyo docente el centro es responsable de la realización de cursos de profesionalización para los maestros bilingües ticuna y de la publicación de material pedagógico que facilite la educación bilingüe, como Cartillas de Escritura para enseñar a los niños a escribir en ticuna. Estas cartillas, como la titulada *Ngi'a Tanaüthicünaagü* (1992), la última publicada, introducen, además, motivos gráficos y otros elementos más cercanos al entorno geográfico-cultural y experiencia cotidiana de los niños ticuna que las cartillas repartidas por el Ministerio de Educación de Brasil, pensadas para niños de contexto cultural urbano y occidental (*vid. infra, Apéndices*).

Este tipo de experiencias se ajusta a lo que en Colombia se ha venido a denominar etnoeducación, la cual ha sido regulada por la Ley 115 de 1994 en la que se establece que esta educación *debe estar ligada al medio ambiente. Al proceso de producción, al proceso social y cultural, con el debido respeto a sus creencias y tradiciones* y que también se está poniendo en práctica en este país a través de programas específicos del Ministerio de Educación que pretenden implantar la etnoeducación directamente o través de concertaciones con la enseñanza privada religiosa, cuya filosofía pedagógica ha cambiado mucho en las últimas dos décadas. A este respecto es importante hacer notar la experiencia del Internado Indígena San Juan Bosco de Leticia, inaugurado en 1979, que aplica un programa de bachillerato étnico para jóvenes indígenas de todo el Departamento del Amazonas, con un *curriculum* especial que hace hincapié en la realidad geográfica y cultural local.

Volviendo al Centro Magüta, quizá el logro más significativo de este centro investigador, por lo original, haya sido su iniciativa, pionera en el Brasil, de crear un Museo Ticuna que abrió sus puertas en la ciudad de Benjamin Constant en 1991. La colección, de pequeñas dimensiones, combina la exhibición de paneles y objetos antiguos junto con otros que muestran lo distintivo que tiene aún la cultura ticuna contemporánea. Su vocación de apoyo y promoción de la cultura indígena es indiscutible, pero preferimos que sea la propia Jussara Gruber quien nos diga cómo y en qué medida lo pretende ser:

O Museu Magüta é um testemunho material da cultura ticuna. É um espaço que possibilita aos índios apropriarem-se de seu patrimônio, reconstruírem sua história e suas tradições e apresentá-las de modo a sentirem orgulho de suas produções[...] Alguns deles representam para os índios a nostalgia, a idealização de um tempo passado, quando tudo existia, e o desejo de conservar e perpetuar esse tempo. Outros expressam a vontade de mudança, a atualização da cultura, as adaptações a uma nova maneira de viver e reinterpretar o mundo. O Museu é um instrumento da sociedade maior de que os ticunas lançam mão para afirmar sua identidade e se impor como uma cultura contemporânea e viva, desfazendo as

afirmações de que as populações indígenas são coisas do passado e seu único destino é o desaparecimento[...] Nesse sentido o Museu poderá cumprir um importante papel social de transformação, possibilitando aos ticunas libertarse, gradativamente, das idéias preconceituosas e discriminatórias construídas a seu respeito ao longo da história do contato e conquistarem seu lugar na sociedade (Gomes Gruber 1994: 91).

Hemos querido reproducir este párrafo completo de Jussara Gomes Gruber porque nos parece que en sus palabras explicitan con bastante claridad todas las contradicciones y paradojas aparentes que el proceso de doble sentido *aculturación/revitalización* de los ticuna está generando pero, sobre todo, porque el texto, además, adelanta la clave en donde podría encontrarse la posible resolución de las mismas. No hay duda, por un lado, de que el Museo nace con voluntad de reforzar la cultura ticuna por medio de la reproducción de un escenario de la cultura tradicional, una foto fija tridimensional, un relicario donde quedan criogenizadas las esencias ticunas ancestrales que, como con la publicación del *Torü Düü'gü*, se preservan de esa manera de los efectos del cambio histórico para las generaciones futuras. El Museo se arroga en ese sentido el papel de recinto simbólico, de lugar de referencia para los indígenas.

Todos nuestros informantes hablaban, como señala la doctora Gruber, con orgullo de *su* museo como un claro símbolo referencial de su identidad étnica, de la importancia de sus tradiciones y del reconocimiento de estas a nivel nacional e incluso mundial puesto que *gentes de todo el mundo vienen a ver nuestro museo, las obras de nuestros antepasados, de lo que nosotros somos*. Los efectos que esto tiene para la autoestima del indígena, tan derruida por la *caboclicación*, son evidentes. Sin embargo, y a pesar de esto, no podemos dejar de pensar otra vez que este aumento de la autoestima, este refuerzo identitario, se ha producido a través de una iniciativa exógena, propiciada desde la sociedad mayor y desde un instrumento tan propio de la cultura de la sociedad mayor como la museística. La propaganda del museo nos anuncia por otro lado que los ticuna han tenido

gran parte del protagonismo en el proceso de recolección, selección de las piezas y montaje de la exposición pero, cuando descendemos a considerar qué ticunas en concreto son los que han desempeñado este trabajo, nos encontramos de nuevo, como ocurría en el caso de los líderes políticos, que los responsables son individuos como Constantino Ramos, el conservador y gerente del museo, un ticuna joven, de mentalidad muy moderna, abierta y profundamente aculturada. A la pregunta de por qué había decidido colaborar con el Centro Magüta en la recopilación y montaje de la colección el Sr. Ramos nos contestó que siempre había querido viajar y ver el mundo, escapar a la vida aldeana de sus congéneres ticuna, y que el museo era un trampolín perfecto para poder realizar ese sueño. El Sr. Ramos, en efecto, pasa una buena parte del año viajando, invitado para dar conferencias o asistir a reuniones en los más diversos países del mundo.

Actitudes como estas por parte de los líderes de este “renacimiento cultural ticuna” lanzan de nuevo al aire la cuestión, y el razonamiento también es válido para el plano de lo político, de hasta qué punto esta toma de conciencia, esta reactivación étnica ha calado realmente en el cuerpo social ticuna o, por el contrario, es básicamente obra de unas minorías indígenas aculturadas, ya integradas en la sociedad mayor, que, aprovechando las corrientes de progresismo e indigenismo que se vienen desarrollando en la misma, utilizan la bandera del indianismo político o, como en este caso, de la tradición cultural plasmada en un museo, con fines en el fondo instrumentales para satisfacer sus propios intereses, sean estos de poder, de prestigio, económicos, de ascenso social o de lo que sea. Más allá de las declaraciones de intenciones de Jussara Gruber y del valor simbólico-referencial del Museo Ticuna, es evidente, por ejemplo, que la práctica mayoría de los ticuna no lo han visitado ni entra dentro de sus expectativas hacerlo porque el concepto de visitar un museo es completamente ajeno a su horizonte cognitivo.

Por otro lado, existe otra posible forma de interpretar actitudes y personajes como los encarnados por Constantino Ramos sin necesidad de recurrir a

explicaciones instrumentalistas de este género. La interpretación la encontramos en la doble filosofía del Museo Ticuna y del Centro Magüta en general, que queda muy bien reflejada en las palabras de la doctora Gruber en el texto anterior: de una parte, sí, fomentar la preservación de la cultura tradicional pero, de la otra, potenciar el cambio social, que no exactamente la aculturación, en forma de una actualización de la cultura ticuna, de una adaptación de la cultura a los tiempos que corren, para hacer de ella una cultura contemporánea y viva. Y es en este concepto clave de la “actualización”, de la “adaptación” de la cultura tradicional al complejo mundo transnacional, tecnificado, globalizado de hoy en día, donde reside probablemente la síntesis en la que pueda resolverse la contradicción del doble proceso de direcciones opuestas a que se enfrentan los ticuna.

Adaptación, ajuste, reinterpretación que implica cambio social y cierta aculturación puesto que los ticuna ya no pueden seguir viviendo como sociedad aislada sino que van camino de integrarse cada vez más en las respectivas sociedades nacionales y en la sociedad mundial que se está gestando por encima de ellas, pero que no necesariamente tienen en ese proceso porqué perder ciertos rasgos culturales e identitarios propios. En ese sentido, casos como el de Constantino Ramos bien podrían verse como los primeros paradigmas de esa síntesis ya conseguida, de esa *vontade de mundança* que, de acuerdo con Gruber, está presente en los ticuna y no como ejemplos de individuos totalmente asimilados que utilizan maquiavélicamente a sus congéneres étnicos para medrar a costa del “ticunismo”. Constantino habla en ticuna con sus hijos y dice que se siente ticuna, y aunque nada en el resto de su comportamiento pueda referirse lo más mínimo a aquello que hemos dado en llamar “cultura tradicional ticuna”, yo no tengo porqué dudar de que su conciencia y sentimiento de etnicidad no sean auténticos.

De las palabras de Gruber se desprende que el mismo Museo y el Centro Magüta apuestan por esta visión actualizada de la cultura ticuna por una política

doble que, sin descuidar la conservación de la cultura tradicional, tiene como objetivo fundamental la aplicación de políticas orientadas hacia el cambio social, hacia transformaciones que permitan a la sociedad ticuna realizar el paso a la modernidad. De ahí que el Centro Magüta se convierte, como otras agencias estatales indigenistas, a la vez en agente de conservación y de cambio, por medio de políticas de desarrollo activas (Gruber 1994: 85) quedando la contradicción salvada por la síntesis que se contiene en el concepto de “actualización”.

Personas como Jussara Gomes Gruber han entendido que esta es la única posibilidad de que la identidad ticuna pueda ser preservada frente a los procesos de aculturación acelerados por la globalización en ciernes. Se trata de una postura que viene a superar la antigua dicotomía emanada del evolucionismo que contemplaba culturas como la ticuna como estadios inferiores en la escala de la evolución social para las cuales sólo existían dos posibilidades ante el hecho del contacto interétnico con la sociedad occidental, cúspide de dicha escala, el aislamiento o la asimilación, porque se consideraban incapaces de adaptarse para seguir existiendo como tales con las estructuras e instrumentos propios de una sociedad moderna. Es a esto a lo que Gruber se refiere al hablar de las *ideias preconceituosas* que dificultan la realización de ese reajuste para que los ticuna puedan incorporarse, sin dejar de ser ellos mismos, a la sociedad nacional, que desde las constituciones de 1988 en Brasil y 1991 en Colombia se entiende, recordemos, como pluriétnica.

Lo que antropólogos como Gruber o como Pacheco están defendiendo desde sus propios escritos y desde instituciones como el Centro Magüta es que existe una tercera vía alternativa al tradicionalismo inmovilista y a la asimilación, y es esta especie de síntesis entre tradición y modernidad, entre lo propio y lo adoptado por aculturación, entre la preservación y el cambio social, esta reinterpretación de la identidad y la cultura a partir de un collage de elementos nuevos y antiguos, y que este es el único camino para escapar a la amenaza real de asimilación total que la multiplicación de agentes aculturadores y

transformadores arroja sobre los ticuna, que esta es la única manera de evitar su desaparición como grupo étnico dotado de una identidad distintiva.

Mucho queda aún por hablar de esta cuestión en la que se contiene, como decimos, la esencia misma de esta tesis doctoral pero antes de continuar con ella y sacar más conclusiones es preceptivo que pasemos, pues, a describir ese proceso de fuerte aculturación y rápido cambio social, de volver nuestros ojos hacia el otro polo del imán que actúa sobre las estructuras socioeconómicas y mentales ticuna como consecuencia, fundamentalmente, de la aceleración de los procesos de globalización que ha traído consigo una multiplicación geométrica de los agentes y situaciones de contacto y la entrada brusca de la sociedad ticuna en el mundo moderno, abierto e intercomunicado.

7.4. El proceso de globalización y la multiplicación de los agentes de cambio y aculturación.

7.4.1. Las consecuencias de la concentración de los ticunas en aldeas.

La concentración de casi toda la población ticuna sobre la estrecha franja ribereña del Amazonas, migración en la que había sido clave, como explicábamos, el efecto aculturación, iba a provocar intensos cambios socioeconómicos y culturales en las nuevas aldeas no exentos de problemas importantes que tanto los indios en su euforia migratoria, como los occidentales en su afán ciudadanizador, probablemente no habían previsto en un primer momento:

a) En primer lugar, una buena parte del protagonismo en la formación de las aldeas lo había tenido el factor religioso de la mano de la Orden Cruzada, las diversas denominaciones protestantes y, en menor medida, la Iglesia Católica. La tarea de la evangelización, difícil en las condiciones de dispersión anteriores, se facilitaba enormemente en el hábitat concentrado de las nuevas aldeas cuya vida estuvo, por tanto, marcada por la asunción de todo un nuevo código de valores religioso. Los movimientos de tipo sectario como la Orden Cruzada o los pentecostales, por ejemplo, con su concepción fundamentalista, puritana y teocéntrica de la existencia, eran profundamente aculturadores, pues implicaban la imposición de un rígido código de conducta que regulaba todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la forma de vestir a la diversión o las relaciones sociales, código en el que no tenían cabida la mayoría de las expresiones culturales

tradicionales, consideradas como “paganas” cuando no “salvajes” al viejo estilo etnocéntrico. La cuasi absoluta autonomía religiosa de las comunidades y su política de capacitación de líderes indígenas como dirigentes cívico-religiosos hacía mucho más efectiva la implantación de la nueva doctrina, pues ponía en marcha un mecanismo de endoaculturación por el que los propios indígenas ya converso-aculturados se encargaban de continuar -oh, efervescencia de la fe- la labor evangélica iniciada por el agente externo originario (pastor norteamericano, José Francisco da Cruz) y el cumplimiento del nuevo código de conducta, léase, en parte, nuevo código cultural.

b) En el nivel material, tecnoecológico, el cambio de la *ratio* población/territorio sin una correlativa transformación tecnoeconómica suficiente ha generado en dos décadas una densidad de población relativa muy alta en comparación con los recursos del medio, con el consecuente agotamiento y depredación del mismo y la entrada en la curva de los rendimientos decrecientes. Las respuestas de los ticuna a este problema parecen haberse encaminado en tres direcciones distintas: 1) la fundación de nuevas comunidades por segmentación de las antiguas (como el caso de El Progreso, fundado en 1982 por desgajamiento de parte de la población de Santa Sofia) 2) Un incipiente cambio tecnológico impulsado por las instituciones de desarrollo indigenistas, tendente fundamentalmente a transformar los mecanismos depredatorios de obtención de proteína (pesca y caza) por técnicas de domesticación (ganadería y piscicultura) con el fin de hacer renovables los recursos. Se ha fomentado de esa manera la ganadería bovina, porcina y la avicultura así como se han intentado poner en marcha proyectos acuícolas. La iniciativa cuenta, sin embargo, con los inconvenientes de la inercia cultural y la falta de capacitación de los indígenas en estas nuevas actividades, por lo que este cambio tecnoeconómico, si bien puede argumentarse que es ya imparable, aún se encuentra en su primera fase de

desarrollo. 3) La tercera salida posible es la migración a las ciudades. Este es también un síntoma que nos está anunciando un fenómeno de aculturación previo: las ciudades son como grandes escaparates en los que la generación ticuna más joven contempla, directa o indirectamente a través de la televisión, una forma de vida a la que aspira.

La aculturación en marcha ha generado en los jóvenes una serie de necesidades secundarias, culturales, de expectativas, en definitiva, que no pueden satisfacer en el semiautárquico mundo marginal de sus aldeas, lo que, asociado a la creciente presión por los recursos que hace cada vez menos cómoda la vida rural (en la actualidad hay que trabajar más para obtener lo mismo que antes) les está conduciendo cada vez más a buscarse la vida como asalariados en las ciudades, fundamentalmente las de la región, aunque hemos documentado incluso algunos casos de migración de larga distancia (Bogotá, Iquitos, Lima). El fenómeno está provocando incipiente proletarización indígena en ciudades como Leticia, Tabatinga y Caballo Cocha (por citar los casos que conocemos directamente) y fenómenos asociados de aculturación, como había sucedido en el pasado, pero, más aún que eso,- y más grave- de deculturación y anomia por el cambio abrupto del mundo rural de la *communitas* indígena al mundo urbano de la *societas* occidental y la situación de neomarginación urbana en la que incurren.

Los ticanos urbanos se encuentran actualmente en esa situación indefinida entre la pérdida progresiva de sus antiguas formas de vida, valores culturales y estructuras social-familiares, elementos integradores y cohesionadores de su cultura tradicional de los que inclusive se reniega en el afán de integrarse a la nueva forma de vida que se anhela, y una integración incompleta, marginal a la sociedad y cultura urbano-occidental, abocados a ocupar un nicho social de subproletariado marginal que no satisface las expectativas generadas, ya que los

indígenas apenas pueden captar o disfrutar unas pocas migajas de aquello que se les presentaba como escaparate.

Es esta *una situación de evidente deculturación* porque a una forma de vida anterior no le viene a sustituir otra equivalente, es decir, la asunción de un rol social completo con el conjunto de valores y los códigos de conducta del nuevo ecosistema social, sino un rol marginal, minusválido, con un equipamiento cultural y unas posibilidades de realización personal amputadas, sólo parcialmente desarrolladas. El fenómeno es parecido al que describía Durkheim para la inmigración campo-ciudad a finales del siglo XIX, con el agravante de que en este caso los migrantes pertenecen a una cultura completamente distinta, con un abismo muy grande entre sus niveles tecnológicos y sus estructuras sociales y mentales, lo que hace la integración más difícil. La situación está generando, pues, la consiguiente anomia y frustración social y todos sus síntomas asociados (alcoholismo y drogadicción, cohesión socio-familiar débil e incluso desintegración, delincuencia, etc.)

c) El fenómeno de la anomia y de la debilidad de la cohesión social también afecta, aunque en menor medida, a las aldeas. La nueva forma de asentamiento concentrado implicaba la necesidad de una reorganización de las estructuras sociales que hiciera posible la vida en común de cientos de personas. La sociedad ticuna, cuya organización sociopolítica precontacto había sido de tipo segmentario y acéfalo, atomizada, para más *inri*, por los efectos dispersivos de la larga dominación patronal, encaraba un serio problema para encontrar una nueva plantilla sociopolítica que asegurase los mecanismos de control social y la cohesión interna de los asentamientos. Conscientes de eso, los gobiernos intentaron solucionarlo con la imposición de modelos externos. El experimento de gobierno indígena que se había venido desarrollando en Umariacú fue, en ese sentido, de gran ayuda. Con la creación de nuevos puestos indígenas en Brasil en

los años 70 la institución del *capitao* se exportó, como dijimos, a otras comunidades hasta acabar siendo aceptado por todas. En Colombia las autoridades recrearon la figura del antiguo *curaca* creado por los patrones que pasaría posteriormente a encabezar la institución del Cabildo, tras la implantación de este y en Perú las comunidades ticuna, contempladas como comunidades rurales más, sin distinción étnica, pasaron a tener un teniente gobernador indígena, dependiente directamente de la alcaldía de Caballo Cocha.

Tenemos de nuevo aquí al descubierto nuestra querida paradoja: el despertar étnicopolítico de los liderazgos indígenas es, paradójicamente, un producto de la implantación de modelos de organización externos, salidos de los despachos de los gobiernos occidentales. Es indudable que sin esa reestructuración y centralización externa del principio de autoridad la desarticulada y ultrasegmentaria sociedad ticuna nunca hubiera podido ponerse en marcha para reivindicar sus derechos étnicos. El empujón occidental era necesario en este sentido, como lo sería también en otros, y, aún así no parece haber sido suficiente. Con todo, las líneas estructurales en que se sustentan las nuevas sociedades ticanas aldeanas no dejan de ser bastante débiles. El largo periodo de dispersión y fragmentación social debilitó mucho los sentimientos comunitarios y de solidaridad y generó una actitud mental hasta cierto punto individualista que obstaculiza la integración social.

En la práctica de la vida cotidiana, más allá de cruzadas comunes como la lucha por la tierra, la autoridad de estas instituciones políticas de origen exógeno presenta niveles de escasa aceptación, posibilidades de acción limitadas y debilidad funcional como instrumento de coagulación y control social. Los mecanismos que regulan la vida en común siguen siendo entonces, básicamente, como entre los ticanos de hábitat disperso, los de la misma estructura de parentesco o de fenómenos psicosociales como las acusaciones de brujería, a los

que hay que añadir el principio organizativo y cohesionador que suponen las nuevas jerarquías religiosas indígenas en comunidades protestantes y crucistas. En este sentido nos encontramos con que las aldeas de tamaño pequeño o mediano, que poseen una red más tupida de relaciones de parentesco, y aquellas que son monoconfesionales o cuasimonoconfesionales han logrado un grado más aceptable de cohesión y organización social con el consiguiente mantenimiento al menos de un código de conducta social básico y suficiente, sea este tradicional o introducido por las nuevas religiones, que regula de alguna manera su comportamiento en sociedad y sus expectativas en el seno de la misma previniendo situaciones anómicas.

Los grandes aglomerados brasileños, como muy bien analiza Pacheco en su magnífica tesis doctoral (**Pacheco 1977**), por el mismo tamaño de su población, están encontrando más dificultades para contrarrestar la histórica inercia segmentaria, centrífuga e individualista de los ticuna. El poder y la misma sociedad suelen estar fracturados en facciones internas (de acuerdo a líneas de falla que pasan por las estructuras de parentesco, la afiliación religiosa o, la mayoría de las veces, una combinación de los dos factores) enfrentadas entre sí con nocivas consecuencias de falta de estructuración y déficit de autoridad que menoscaban la funcionalidad de las estructuras y mecanismos, de poder o sociales, encargados de mantener la cohesión y el orden social. Las consecuencias son el afloramiento de las actitudes individualistas e insolidarias, mayor indefensión ante un proceso creciente no sólo aculturativo sino también, como en caso de los migrantes a la ciudad, deculturativo, hasta cierto punto previo a la migración: la desarticulación y debilidad social provocan una descomposición de los valores tradicionales y las expectativas vitales asociadas a ellos, dejando un vacío que la sociedad y cultura occidental que los envuelve reemplaza sólo de forma incompleta y fragmentaria debido a la posición de marginalidad de las aldeas ticunas respecto del sistema socioeconómico nacional. Los jóvenes marchan

entonces a las ciudades en busca de aquello que no pueden obtener en el nicho periférico rural, sólo para caer en una nueva situación de marginación urbana, también periférica respecto al epicentro de recursos y oportunidades. A rueda de esta deculturación se coloca, de nuevo, el fantasma de la sintomatología anómica, que acompaña a todo proceso de desestructuración social.

Los efectos perversos de la anomia pudieron ser comprobados por nosotros mismos durante una corta estancia en Belém do Solimoes, la población ticuna más grande de todas, tanto por observación directa como con datos objetivos obtenidos del Inspector de la FUNAI con sede en el pueblo: existe en Belém un grave problema de alcoholismo (cuyo origen se remonta, recordemos, a la época de los patrones), un índice elevado de desintegración familiar (divorcios, hijos abandonados), de problemas de orden público (peleas, en ocasiones con trágicos saldos) y un alarmante aumento de los suicidios entre la población juvenil, síntoma sin duda de una profunda carencia de horizontes vitales ¹². Esta es, por otro lado, y a su vez, una de las razones del éxito que han tenido y siguen teniendo doctrinas como la crucista o la pentecostal, porque lo que están ofreciendo a la población ticuna en situación anómica es, más que una religión, o además de ello, un instrumento de reorganización social, un nuevo código de valores y de conducta con unas expectativas nuevas y al alcance de sus posibilidades; en suma, un nuevo sentido para sus vidas, sentido que pasa, desgraciadamente, por la liquidación de los remanentes de la cultura tradicional, considerados desde la iluminada visión del fundamentalismo como “supersticiones paganas”

d) Por último, decir que la migración masiva de los ticuna a las riberas del Amazonas ha dado lugar a la formación de poblados mixtos, en los que los ticuna conviven con colonos occidentales o con inmigrantes de otros grupos indígenas de

¹² Según los datos del Puesto de la FUNAI entre 1988 y 1993 se cometieron 36 suicidios frente a 28 fallecimientos por muerte natural (Inspector de la FUNAI en Belém do Solimoes, comunicación personal).

la región, como los huitoto, cocama y yagua, envueltos también en el mismo proceso de fluvialización tras haber sufrido diásporas semejantes en la Era del Caucho que les llevaron muy lejos de sus territorios ancestrales. Aunque la tendencia es a la concentración de los individuos de acuerdo a su identidad étnica, lo cierto es que la mayoría de los poblados no suelen ser étnicamente homogéneos existiendo en ellos pequeñas minorías de uno u otro grupo. Una de las consecuencias de esto es, por ejemplo, la aparición de matrimonios mixtos con efectos, como estudiaremos con detenimiento en el capítulo de parentesco, desarticuladores para los sistemas de parentesco clánico de los indígenas (tanto ticuna como yagua o huitoto) y su paralela tendencia a la sustitución por modelos cognaticios. La consecuencia general es, evidentemente, una tendencia hacia la destribalización, con la aparición creciente de nuevas generaciones de mestizos o de indios “genéricos” y, con la pérdida de la identidad étnica, una menor resistencia a la asunción del sistema de valores del colono, que se convierte en punta de lanza en la vida cotidiana de las aldeas de la cultura de la sociedad dominante que las rodea.

7.4.2. La multiplicación de los agentes de contacto. Reflexiones sobre la incorporación de los ticuna a la aldea global.

Junto a estas consecuencias del fuerte cambio social provocado por la migración y la transformación de las pautas de residencia tenemos, no se olvide, los embates embravecidos del océano de las sociedades occidentales, en proceso de progresiva globalización económica y cultural, que espolea su oleaje sobre las islas culturales de los pueblos indígenas amenazando con sumergirlas. Los impactos del fenómeno de la globalización no son nuevos para los ticuna, cuya

vida ya se había visto bruscamente afectada en el pasado por fenómenos tan ajenos y lejanos a su mundo como la economía mercantilista de plantación, la filosofía de la Ilustración o la industria del automóvil, todos ellos ejemplos y etapas del proceso de gestación de una economía-mundo, al que hoy se le prefiere poner la etiqueta de proceso de globalización, y cuyo origen se remonta muy atrás en el tiempo, al principio de la Edad Moderna (Wallerstein 1992). Desde el siglo XVIII los ticuna habían quedado incorporados a un círculo concéntrico externo y marginal del sistema mundial en formación, cuya velocidad de transformación, de giro histórico por continuar con el símil, era más lenta que la de las sociedades centrales del sistema pero que, estando, sin posibilidad de vuelta atrás dentro de este, se movía como una pieza más en su misma dirección.

En ese sentido la sociedad ticuna había pasado por ser periferia del mercantilismo colonial, periferia del brutal capitalismo extractivo alentado por la Segunda Revolución Industrial, periferia de la construcción de los estados nacionales sudamericanos y, en estos años 80 y 90, no podía por menos que ser periferia de la llamada “aldea global”, la tendencia a la homogeneización mundial de las formas de vida con base en la plantilla de las sociedades urbano-industriales de Occidente, que los procesos de globalización y transnacionalización del sistema capitalista y la revolución de las comunicaciones con su consecuente trasiego de bienes, personas e ideas, están coadyuvando a alumbrar.

El proceso de globalización, aunque más débilmente que en centro del sistema, hace sentir sus efectos en sociedades como la ticuna en forma de una multiplicación creciente de los agentes occidentales e, incluso, no occidentales en la región, que se constituyen en un frente de contacto polivectorial con evidentes consecuencias de cambio y aculturación (o deculturación) para los indígenas.

Hablar con detenimiento de cada uno de estos agentes nos conduciría, por sí solo, a una tesis doctoral completa. Sin querer entrar en excesivos detalles que eternicen la exposición, no queremos dejar de señalar, sin embargo, algunos de los más significativos:

El incremento de la actuación de los Estados, en forma de ordenamientos jurídicos, proyectos de desarrollo, intervención educativa, que ya estábamos analizando, continúa, por ejemplo, su avance imparable. La implementación de infraestructuras de comunicación (carreteras, red telefónica a todo lo largo del Amazonas, líneas regulares de transporte fluvial, financiación estatal de motores fuera borda para las comunidades, etc.) liga y articula el territorio ticuna cada vez más intensamente con el resto de la región y con los territorios centrales de los países. Lo mismo puede decirse del desarrollo de infraestructuras urbanas en las comunidades (ayuda para mejora de las casas, construcción de depósitos de agua, de letrinas, de calles pavimentadas, incipiente electrificación) o de los ya mencionados proyectos destinados a transformar la tecnología indígena de explotación del medio, de la construcción de puestos de salud en las comunidades y la capacitación de promotores enfermeros indígenas, de iniciativas como la del SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje) en Colombia, implementando cursos de formación profesional a los ticuna, todo lo cual no hace sino acortar distancias entre la forma de vida tradicional indígena y la de los comunes campesinos latinoamericanos contemporáneos.

Las iniciativas de desarrollo no se reducen, además, a las acciones gubernamentales sino que también son incentivadas por *instituciones como la Iglesia, las misiones protestantes y algunas ONGs laicas* como, por ejemplo, Cruz Roja de Colombia que ha instalado algunos puestos de salud y desempeña labores de animación y promoción social en las aldeas selváticas.

Con la incipiente electrificación, la sociedad ticuna también se ha visto afectada *por el desarrollo de los medios de comunicación de masas*, radio y

televisión. Aunque el flujo de información que les llega pueda ser reinterpretado muchas veces de acuerdo a sus propios códigos mentales y culturales no hay duda que sus efectos transformadores son importantes, sobre todo en las generaciones más jóvenes, cuyo universo cognitivo está mucho menos cristalizado que el de los adultos. La radio y, sobre todo, la televisión, con la fuerza e inmediatez de sus imágenes, son una ventana por la que los ticuna pueden mirar al mundo exterior, un escaparate que les muestra y acerca a otras formas de vida.

En ese sentido, los medios de comunicación tienen, sin embargo, una gran potencia, más que aculturadora, también deculturadora porque al llegar gracias a ellos la información más rápidamente que el cambio, genera expectativas entre los individuos de modelos nuevos de vida que la estructura socioeconómica real no está preparada para satisfacer.

Otra forma de contacto interétnico interesante es la que se produce a través del turismo, uno de los buques insignia a nuestro entender, de la globalización, actividad aún no muy desarrollada en la región ticuna pero que crece de año en año, y que pone a los indígenas en relación con individuos de muy diversas partes del planeta, mayoritariamente europeos y norte y latinoamericanos, que constituyen, sin duda, otra ventana más abierta a la influencia del mundo exterior y a la creación de nuevas necesidades culturales.

La actividad turística se ha convertido en una nueva fuente de ingresos, en forma de venta de artesanías y propinas, para algunas comunidades (aquellas en las que hacen escala los *tours* guiados que salen desde Leticia, el centro turístico de la región). Esto implica, por un lado, una integración más estrecha de los ticuna en el circuito económico regional pero también una mayor independencia económica para unas poblaciones que, de todas maneras, son ya altamente dependientes del mercado externo. Los efectos del turismo pueden tener, además, otras consecuencias de alcance cultural e incluso social: El supuesto interés de

los turistas por las costumbres ticuna podría hacernos pensar que el turismo pudiera funcionar como un revulsivo que contribuyese a mantener la tradición indígena al revalorizarla de cara al exterior pero, desgraciadamente, esto no es así. No es así porque la “tradición” que el turista, por lo general, va buscando se reduce a una imagen externa muy superficial y estereotipada, al juego de imágenes preconcebidas que Occidente ha generado sobre “la selva amazónica”, aquel que publicita la propaganda turística de gobiernos y touroperadores para atraer a los viajeros: el exotismo de lo “primitivo”, del “hombre natural”, de la experiencia única más allá de la “civilización”, una versión posmoderna, en fin, del mito del “buen salvaje” o del del “salvaje” a secas que, en este caso, genera atracción en lugar de repulsión. Yo lo sé muy bien porque, como ya dije, es lo que yo, incluso como antropólogo, había ido a buscar a la selva, fascinado por esa “invención de la sociedad primitiva” como la llamaría Kuper, que en este caso no es tal, sino una simple extrapolación al conjunto de los grupos indígenas de determinadas formas de vida muy poco aculturadas que son las “estrellas” protagonistas de los documentales antropológicos que inundan nuestros hogares occidentales a la hora de la sobremesa.

Los ticuna, con un largo proceso de aculturación y cambio social a sus espaldas, no se ajustan en absoluto a este estereotipo tan atractivo para la sociedad occidental. Indudablemente la tradición existe, la mentalidad indígena sigue existiendo, aunque se encuentre hoy amenazada por la aculturación, pero no se capta de manera inmediata porque no impacta con la fuerza de su imagen de superficie que es lo que al turista, que no tiene tiempo ni disposición de quedarse a vivir con los indios, le interesa. Los ticuna, en efecto, visten vaqueros y camisetas con los rostros impresos de actores de Holliwood, cazan con escopeta y ni siquiera ya para comer sino por deporte, cocinan en ollas de aluminio, escuchan radio, bailan vallenato o pagoyi y ven, donde se puede, la televisión. En Belém do Solimoes uno puede beberse una cerveza mientras escucha cantar a John Lennon y en Tabatinga puede ver a los jóvenes ticuna ligar en las discotecas vestidos de rockeros... Los guías llevan a los turistas a

comunidades pequeñas, como la de El Progreso, cuyo nombre, sin embargo, la delata, intentando sustraer cuantas interferencias sean posibles a ese mundo “primitivo” no contaminado por la “civilización” pero, aún así, no es suficiente para satisfacer el estereotipo. Es imposible, los ticuna o sus vecinos los yagua ya no pueden ser lo que no son, lo mismo que nosotros ya no somos lo que eran nuestros abuelos.

En consecuencia, los indígenas tienen que darle al turista aquello que está buscando, recrear una forma de vida que no es la suya propia, una forma de vida que desapareció ya hace tiempo. Eso nada tiene que ver con revitalizar la cultura tradicional, lo que hace es convertirla en folklore, en una forma fosilizada, en recreación de una cultura muerta pero, más aún, en un espectáculo *kitch*, artificial y estandarizado, en un objeto de consumo sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, de la demanda de un exotismo estereotípico en este caso.

Así, los habitantes de la comunidad de Yaguas, vecinos de nuestros ticuna de El Progreso, ubicados enfrente de la Isla de los Monos, en Colombia, se visten, cada vez que llegan los turistas, con las pampanillas de paja que ni sus abuelos probablemente llevaban ya, esconden los relojes de pulsera en sus cabañas y, durante una hora, fingen ser lo que no son ante la mirada de los turistas que creen, o se esfuerzan por creer (para rentabilizar su inversión, supongo) estar viviendo una experiencia única con hombres de la selva. Y a fe que lo están haciendo, porque estas situaciones son verdaderamente nuevas desde el punto de vista histórico.

Por su parte, los ticunas de El Progreso, la siguiente parada en el itinerario de nuestro grupo de turistas, les venden supuestos “objetos tradicionales”, collares de semillas que ya nadie se pone, cerbatanas, arcos y flechas hechos en serie con materiales de mala calidad y totalmente inservibles para una actividad cinegética real... Algunos turistas, ávidos de una experiencia auténticamente indígena pueden llegar a descubrir la trama. Les contaré el caso de una señora colombiana

que quiso que los niños de El Progreso le cantaran canciones tradicionales en ticuna. Sus loables esfuerzos y las propinas que repartió sólo le sirvieron para descubrir que las canciones “tradicionales” que se sabían los críos eran probablemente las mismas que sus hijos hubieran podido cantarle, las que éstos aprendían en la escuela del poblado, en la que ondeaba una espléndida bandera tricolor de la República de Colombia.

Parece que no hiciera falta decir más pero lo cierto es que, a parte de estas consecuencias y pequeñas anécdotas, el turismo ha traído consigo efectos bastante nocivos para algunas comunidades. Es el caso de los yagua que mencionábamos antes: la fundación de ese poblado en medio del territorio ticuna fue una iniciativa de un empresario norteamericano, Mike Tsalikis, quien se trajo del Perú unas cuantas familias de esta etnia para ofrecer una experiencia indígena a los clientes del hotel que construyó en la aldea Isla de los Monos. Con una afluencia regular de turistas durante los 80, los yagua se acostumbraron a vivir del espectáculo del turismo y abandonaron, paradójicamente, su forma de vida anterior, la tradicional, dejando a un lado las tareas agrícolas para convertirse en una especie de actores de esa otra supuesta vida cotidiana. Cuando el empresario fue encarcelado por narcotráfico y el hotel cerró, los yagua se encontraron abandonados a su suerte.

Los efectos desintegradores y anómicos han sido bastante fuertes. Acostumbrados a un género de vida fácil los yagua no han sabido adaptarse de nuevo a cultivar la chacra y pescar. La insatisfacción de las necesidades creadas genera, sobre todo en la juventud, que no ha conocido la antigua forma de vida, los ya conocidos sentimientos de frustración y pone en marcha el mecanismo de la desintegración y la degradación social: una buena parte de la juventud de la aldea de Yaguas es adicta al bazuco, subproducto de infima calidad derivado de la cocaína, las peleas son constantes, los abandonos familiares también y ha aparecido el fenómeno de la delincuencia sin que existan mecanismos eficientes de control social para detenerla. La situación es grave y afecta a los ticuna de la

vecina El Progreso, porque los yagua, que no quieren trabajar la tierra, tienen por costumbre venir a robar en sus chacras. Creo que ahora sí no es preciso decir nada más.

Lo anterior nos conduce a mencionar que, en Colombia y Perú, los ticuna se han visto afectados por fenómenos políticos y socioeconómicos de escala nacional tales como *el narcotráfico y la guerrilla*. En los años 80 la zona sufrió los efectos de una intensa actividad de tráfico de pasta base de cocaína, con el súbito aflujo de grandes cantidades de dinero que, con la connivencia al parecer de las autoridades militares, provocó, entre otras cosas, un espectacular florecimiento de la ciudad de Leticia. Los ticuna no fueron ajenos a esa bonanza y se beneficiaron de ella trabajando como trocheros, lancheros y porteadores para los narcos, que eclipsaron por una década a los antiguos patrones.

El narcotraficante era un tipo de patrón muy diferente del tradicional (cuyo beneficio dependía en buena parte de la sustracción de plusvalía al indígena), un “empresario” de beneficios millonarios que no escatimó pagas generosas con tal de asegurarse la necesaria lealtad de sus trabajadores indios. El narcotráfico fue como un sueño que puso en manos de los indígenas cantidades importantes de dinero con las que pudieron adquirir bienes hasta entonces completamente fuera de su alcance (motores fuera borda, televisores, refrigeradores, etc.). Un sueño que terminó a finales de los 80 cuando la cruzada antinarco lanzada por el presidente colombiano Virgilio Barco puso fin a la impunidad del narcotráfico en la región pero que dejó huellas importantes en la sociedad ticuna: muchos indios se acostumbraron a un nivel de vida que al morir la gallina de los huevos de oro no pudieron seguir manteniendo. Con una mentalidad de gratificación en el corto plazo, la mayoría de los ticuna, en lugar de invertir sus altas pagas en insumos o actividades que les aseguraran una rentabilidad futura, gastó todo su dinero en unos bienes fungibles que con el tiempo se fueron estropeando dejándoles, más que sin nada, como estaban antes, con un sentimiento de frustración por la falla de satisfacción de las expectativas y necesidades creadas.

La guerrilla, por su parte, también ha hecho acto de presencia en la región, en territorio colombiano. Desconocemos si las FARC tienen campamentos permanentes en el Trapecio Amazónico pero lo cierto es que sí han protagonizado acciones esporádicas en la ribera del gran río desde posiciones al interior de la selva, como el asalto a la comisaría de Santa Sofía, en el que murieron tres niños ticuna y la toma de la aldea de Zaragoza, ambos ocurridos en 1993 (*Diario El Tiempo*, 21-1-93: 8A). La guerrilla, aunque las verdaderas razones de su presencia y su lucha se escapan a la mayoría de los ticuna, es, no obstante, un elemento presente en la percepción de su universo y afecta, aunque sea lateralmente, a sus vidas cotidianas. Según el testimonio de varios informantes, las FARC han secuestrado en ocasiones indígenas con el fin de que trabajen para ellos en las faenas de mantenimiento diario de sus campamentos al interior de la selva.

En el Perú, por su parte, no se han documentado acciones guerrilleras en territorio ticuna pero, aunque sea anecdóticamente, sus efectos secundarios también han traído algún que otro cambio para la rutinaria vida de alguna aldea: en mi segundo año de trabajo de campo conocí personalmente a un ex-guerrillero de Sendero Luminoso que vivía refugiado en una aldea ticuna para esconderse de sus antiguos camaradas.

Para terminar con esta lista de los nuevos agentes de contacto no podíamos dejarnos fuera a nosotros mismos, *los científicos*, cuyas crecientes investigaciones en la región también alteran, de alguna forma, el cotidiano vivir de los ticuna. Por aquí pasó Cousteau en su Calipso en 1982, Manuel Elkin Patarroyo llevó a cabo investigaciones sobre la malaria en comunidades ticuna y, en general, cada vez son más los biólogos, zoólogos, naturalistas y estudiosos de todas las disciplinas que se acercan a la región. De entre ellos cabe destacar la importancia e influencia de *los antropólogos*, cuyo número se ha multiplicado espectacularmente en la última década. El pionero de los estudios antropológicos

de campo había sido, recordemos, Curt Nimuendajú, cuyo trabajo de las décadas del 30 y 40 no había tenido continuidad (si se exceptúan los escritos de Fidelis de Alviano) hasta bien entrados los 60, con Cardoso de Oliveira, y los 70, con Pacheco de Oliveira Filho, y esto sólo para el lado de Brasil. Los años 80 y 90, sin embargo, han visto florecer una pléyade de antropólogos al facilitarse, en buena parte, el trabajo por la buena comunicación de las nuevas aldeas ticunas ribereñas. Por citar sólo algunos, todos ellos presentes en la bibliografía: Goulard y Chaumeil en Perú, Mosquera, Torres, Fajardo, Niño, Sánchez, Campos, Vásquez, en Colombia; Oro, Gomes Gruber, Paoiello en Brasil; yo mismo, en los tres países.

La influencia de estos investigadores sobre la sociedad ticuna se produce y manifiesta en diferentes aspectos: en primer lugar el antropólogo, a diferencia de investigadores de otras disciplinas, es un estudioso que pasa largas temporadas conviviendo con los indígenas. Su presencia en las pequeñas aldeas de en torno a 100-200 habitantes, como mi propia experiencia puede relatar, es un acontecimiento que altera la vida diaria de sus moradores. El antropólogo viene a aprender pero, en el cotidiano transcurso de su investigación, establece una interacción de doble sentido con sus sujetos de estudio, en la que se produce un intercambio de información que se presupone a toda relación humana: el antropólogo también habla de su mundo, de su cultura, de sus costumbres y las escenifica gráficamente con su propia conducta diaria. De esa manera, el investigador se constituye en una nueva ventana a través de la cual el ticuna puede aprehender un poco más del mundo occidental.

Esta influencia es especialmente intensa en algunas comunidades como las del Parque Nacional Amacayacu en Colombia, donde la instalación de unas cabañas turísticas por el INDERENA y el propio personal del parque ofrecen un apoyo logístico inestimable que ha facilitado mucho la labor de los antropólogos, entre ellos muchos estudiantes de grado que pasan aquí unas semanas para confeccionar sus tesis o de pregrado, en este caso especialmente biólogos, que

vienen a tener el primer contacto con la fauna y flora de la selva ecuatorial. Sólo como recordatorio traeré de nuevo a colación la anécdota del primero de mis informantes, en la aldea de San Martín de Amacayacu, que me confesó que yo era el undécimo antropólogo que le había entrevistado (!). El individuo en cuestión, Azulai Manduca Vásquez, se consideraba ya a sí mismo como “antropólogo nativo” y su discurso estaba incluso ordenado de acuerdo a las propias categorías de la disciplina antropológica.

El caso de San Martín de Amacayacu es quizás, como advertíamos , un tanto especial por la cercanía de la sede de INDERENA pero viene a ser indicativo de los efectos que la numerosa presencia de los antropólogos está teniendo entre los ticuna. Su interés por la cultura real de las gentes y no, como el turista, por el estereotipo superficial, ha venido, aquí sí, a propiciar una revalorización de la cultura indígena tanto de cara a la sociedad nacional, como entre los propios indios, ya que su discurso y la labor de divulgación y publicación de sus escritos coadyuva a la generación en estos de actitudes de toma de conciencia sobre el valor de su propia cultura y la importancia de su conservación y transmisión, que vienen a reforzar a las ya motivadas desde los discursos indigenistas e indianistas.

Lo cual no nos sorprende lo más mínimo si atendemos a la estrecha relación que existe entre indigenismo y antropología. La antropología como disciplina científica ha sido una de las grandes impulsoras de la nueva actitud de los gobiernos respecto a la problemática indígena (recordemos la *Declaración de Barbados*, en la que el protagonismo fundamental lo tuvieron los antropólogos). Ya mencionábamos el compromiso de antropólogos como Cardoso o Pacheco de Oliveira en la denuncia de la estructura de dominación y en la lucha de los ticuna por la tierra, o la labor de la doctora Gomes Gruber al frente del Centro Magüta, y es cada vez más a los antropólogos a quienes los gobiernos encargan la dirección de los organismos indigenistas (EL PNR, el ICBF, por ejemplo, están dirigidos por especialistas en esta disciplina).

Los antropólogos, tanto en su actividad investigadora individual como en sus actuaciones al frente de instituciones indigenistas son, pues, agentes sociales que presentan vectores de interacción en las dos direcciones contrarias. Si, por un lado, son actores del cambio social y la aculturación, tanto por medio de su propia interacción con los indígenas como a través de las políticas de desarrollo que llevan a cabo desde las instituciones que puedan dirigir y que incluyen entre otras cosas, como hemos visto, proyectos infraestructurales de consecuencias evidentemente integradoras y transformadoras, por el otro son los principales defensores y promotores de la conservación de la cultura tradicional ticuna, labor en la que colaboran desde la propia investigación y divulgación de sus estudios y desde políticas impulsadas por las instituciones.

La contradicción a esta doble actividad de aparentes efectos contrarios quedará resuelta, como ya se explicitaba en el significativo texto de Jussara Gomes Gruber, con la superación de la visión dicotómica *asimilación/sociedad tradicional "primitiva"*, con una nueva concepción del fenómeno de contacto interétnico que deje espacio para una posible modernización de las sociedades indígenas que permita su integración en las sociedades nacionales y la "aldea global" que las engloba, sin pérdida de la identidad étnica. Sin tutelas paternalistas alimentadas en el viejo concepto de las sociedades indígenas como frágiles estructuras que hay que mantener en urnas ahistóricas como única solución para preservarlas de la desaparición y la asimilación total.

Porque lo cierto es que nada parece que pueda detener el proceso creciente de integración de los ticuna a la sociedad nacional y la "aldea global". Todos los fenómenos que venimos de describir no son sino manifestaciones que evidencian que la sociedad ticuna es ya hoy en día una sociedad abierta afectada por y envuelta en la mayoría de los procesos de las sociedades nacionales. Sin dejar aún todavía de constituir un elemento periférico del sistema social de las sociedades nacionales, el campesinado marginal indígena del que hablaba

Pacheco, la barrera entre los ticuna y otros grupos étnicos o sociales marginados de dichas sociedades parece acortarse día a día hasta tal punto que cabría preguntarse si existen ya los suficientes elementos delimitadores y cohesión y estructuración interna como para hablar de los ticuna como una sociedad diferenciada o, por el contrario, habría que pasar a considerarlos simplemente como un grupo étnico dentro de unas sociedades nacionales que se presentan como muy variadas y heterogéneas, plurirraciales, multiculturales y poliétnicas. Será labor de los próximos capítulos el tratar de encontrar los elementos que nos permitan dilucidar esta cuestión, que se presenta, a todas luces, compleja.

El tiempo dirá como evoluciona esta confusión transitoria, este batiburrillo aún inestable de tradición, cambio, aculturación, globalización, toma de conciencia, por la que atraviesan los ticuna. En los próximos capítulos, que conforman la segunda parte de esta tesis doctoral, intentaremos desentrañar nivel por nivel de la estructura social la madeja de este ovillo de elementos tan diversos repleta de contradicciones, paradojas, síntesis y sincretismos. Cuando lo hayamos hecho, sólo al final del todo, retomaremos estas reflexiones que ahora abandonamos en este punto con el ánimo de dejar algo para el capítulo de conclusiones y de apoyar estas con datos y argumentos más concretos surgidos de un análisis exhaustivo de la realidad social por la que atraviesan en este momento los ticuna.



El Amazonas en tiempo de lluvia: el gran río ha sido el eje de penetración de todos los agentes de cambio.



Familia ticuna y al fondo maloca *ipata* en Nueva Galilea: estas formas habitacionales se encuentran ya en vías de desaparición.



Abriendo una chacra nueva en la selva.



Chacra cultivada con yuca y plátano.



La recolección de la yuca en la chacra es normalmente trabajo de mujeres. En este caso, sin embargo, son unos hombres los que desempeñan la tarea.



El rayado de la yuca si es una actividad propiamente masculina.



Tostando la yuca para hacer fariña.



Recolectando plátano para varios días.



Volviendo de caza.



Cazador



Pesca con atarraya



Anciana haciendo masato



El aserrío es una de las fuentes de ingresos de los ticuna.



La cestería es un arte en vías de extinción.



Día de mercado en Boyahuasú



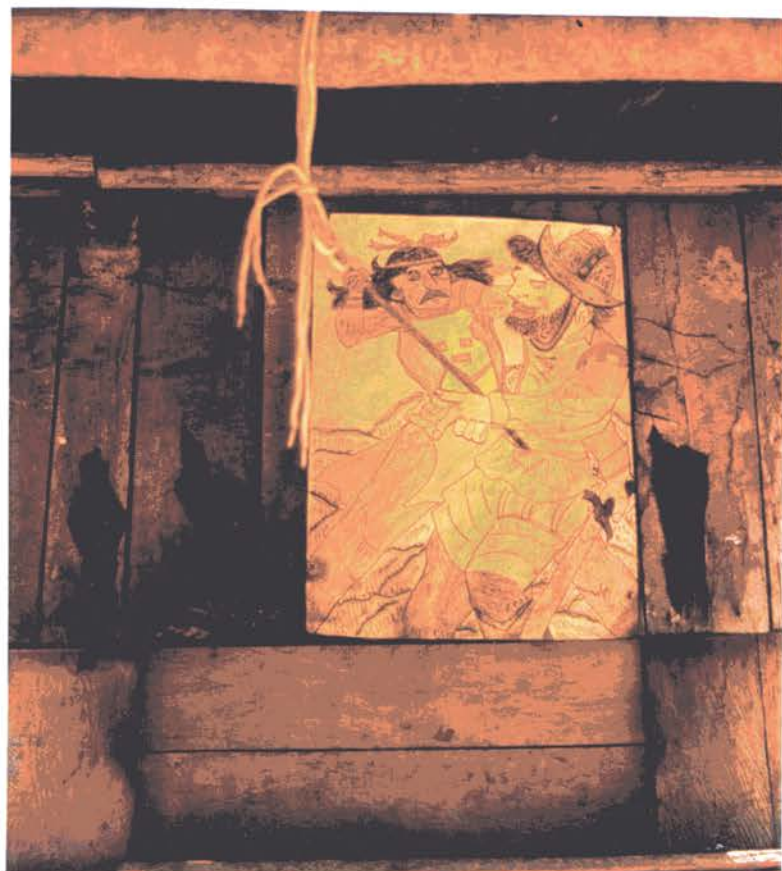
El ganado porcino anda suelto.



La escuela nacional: agente básico de aculturación y asimilación.



Iniciativas de los organismos indigenistas colombianos para fomentar la especificidad cultural ticuna



Indio matando a conquistador español. Dibujo en casa de Abel Vento. Expresión de un nuevo nacionalismo indio entre los ticuna



Abel Vento tocando vallenato en una fiesta.

Los recipientes
de la tradición:
¡testigos de tantos
cambios en este siglo!



Las nuevas generaciones: ¿habrá un futuro ticuna
o perderán la memoria de su identidad?

SEGUNDA PARTE

LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y ACULTURACIÓN

CAPÍTULO VIII

SISTEMA DE PARENTESCO Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA SOCIEDAD TICUNA ANTERIOR AL CONTACTO

8.1.Planteamientos generales en el estudio del parentesco ticuna.

El sistema de parentesco ticuna, como principio primario de regulación de las relaciones sociales que es, tuvo que ir adaptándose a las nuevas condiciones que las diferentes situaciones históricas de contacto le fueron presentando. Los ticunas, que ya llevaban sufriendo desde el siglo XVII los efectos de la penetración occidental pero que, salvo en lugares puntuales como las reducciones misionales o los centros urbanos (que vienen a coincidir a partir del XIX) conservaban sus estructuras sociales precontacto intactas, tuvieron que enfrentarse, a partir de la Era del Caucho, a la multiplicación creciente de agentes externos colonizadores que supusieron una ruptura de esa estructura social, a través, primero, de la imposición de un sistema de dominación y, posteriormente, de los procesos de ciudadanización y globalización. A lo largo de este proceso de cambios algunos de los antiguos elementos o valores del sistema han ido desapareciendo, otros han permanecido hasta el presente, aunque perdiendo parcial o totalmente la función o sentido originales, siendo reinterpretados en el contexto de una nueva estructura de relaciones y, por último, otros nuevos han aparecido para cubrir algunos vacíos estructurales dejados por los antiguos. Es este un proceso que no ha terminado todavía, por cuanto las transformaciones siguen produciéndose hoy en día.

El objetivo de este capítulo no es otro que analizar ese proceso de transformación sufrido por las estructuras de parentesco ticunas, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Para satisfacer este objetivo hemos creído conveniente, manteniendo la filosofía adoptada en el conjunto de la tesis, enfocar

esta cuestión del parentesco desde dos puntos de vista analíticos complementarios: El análisis diacrónico y regional, por un lado, y el sincrónico y local, por el otro.

La necesidad de una perspectiva histórica amplia para explicar el proceso de cambio y aculturación ha quedado sobradamente constatada en toda la primera parte de esta tesis. El proceso de cambio entre los ticuna se ha producido en el dilatado lapso de tiempo de un siglo y se ha operado sobre toda una vasta región amazónica en la que no sólo ellos sino otros pueblos indígenas, como sus vecinos yaguas o huitotos, se vieron sometidos a la acción de los mismos agentes transformadores. El análisis sincrónico es asimismo necesario para poder explicar y describir en profundidad el sistema de parentesco. Dado el gran esfuerzo que implicaría el estudiar exhaustivamente toda una región, la solución del etnógrafo suele estar en recurrir al análisis local, a nivel de aldea, para después extrapolarlo, si ello es posible, al conjunto de la sociedad.

De esta manera, y combinando esos dos principios analíticos hemos creído que se hacía necesario, para explicar el proceso, dividir el análisis en tres partes:

a) Un estudio del antiguo sistema de parentesco ticuna, el anterior a la intensificación del contacto con Occidente con fuentes, en su casi totalidad, bibliográficas. Al coincidir básicamente en este periodo la organización de parentesco con la organización política, sirviendo la primera de estructura funcional para la segunda, hemos creído conveniente analizar también *ad hoc* los aspectos políticos de la sociedad precontacto en vez de postergar dicho análisis para el capítulo correspondiente a la organización social y política. En dicho capítulo nos encargaremos ya específicamente de la época más actual, en la que política y parentesco sí pueden considerarse relativamente independientes.

b) Un análisis diacrónico de los procesos de cambio operados durante este contacto y sus consecuencias sobre la organización del parentesco hasta llegar a nuestros días, tomando como fuentes, asimismo, las bibliográficas, pero también algunas historias de vida recogidas en nuestro trabajo de campo.

c) Un análisis del sistema de parentesco actual, tomando como referencia los datos obtenidos en nuestro trabajo de campo en varias comunidades colombianas y peruanas (básicamente Tres Esquinas-Boyahuazú y El Progreso en Colombia y Nueva Galilea en Perú)

Sólo una vez que hayamos hilvanado estos tres momentos y hayamos incluido lo concreto en lo global podremos comenzar a comprender ese único *continuum* espacio-temporal que constituye toda cultura y de la cual el sistema de parentesco no constituye más que unos de sus niveles o manifestaciones.

Para el análisis diacrónico estaremos cerca de una perspectiva, si se quiere, neoevolucionista o materialista cultural, pues contemplaremos los cambios en el sistema de parentesco como una adaptación de éste a las nuevas situaciones tecnoeconómicas, ecológicas e incluso sociopolíticas. En el análisis sincrónico nos acercaremos más a la posición estructural-funcionalista, concibiendo el sistema de parentesco en tanto que estructura de relaciones entre elementos en la que cada cual desempeña una función. Ambos enfoques no son, desde nuestro punto de vista, incompatibles ni excluyentes, como no lo son las perspectivas diacrónica y sincrónica. Las estructuras sociales no son inamovibles, se van modificando a lo largo del tiempo, a partir de reajustes paulatinos o de cortes bruscos, para generar otras estructuras y, para poderlas comprender, es necesario entender esta característica dual suya, estática y dinámica al mismo tiempo.

A modo de síntesis general e introductoria podemos decir, pues, que el antiguo sistema de parentesco ticuna estaba caracterizado por una **organización en clanes patrilineales exogámicos y localizados (*kū-a*), de carácter totémico, que constituían las unidades sociopolíticas máximas de la sociedad, estando segmentados por debajo en familias extensas patrilocales y quedando encuadrados por arriba en una red de alianzas matrimoniales y bélicas generada por las prohibiciones exogámicas de clan y mitad**. A partir de esta caracterización general, de la que no nos desviaremos, no tenemos más remedio que entrar a criticar los análisis de otros autores, quienes han manifestado opiniones muy encontradas entre sí, y respecto a la nuestra en lo que concierne a algunas características básicas de la mitad y el clan¹, (así como respecto a las pautas de residencia y otras cuestiones). Parece, pues, que existen problemas por la falta de datos para alcanzar un consenso. En este subcapítulo trataremos de analizar la estructura de parentesco paso por paso, viendo cuáles son esos problemas y los interrogantes que se nos plantean e intentando, en la medida de lo posible, resolverlos. Puesto que pretende ser éste un trabajo de investigación y no uno meramente descriptivo, hemos creído importante plantear la estructura de cada apartado de este capítulo en función del intento de resolución de cada uno de los interrogantes principales que se nos presentan.

¹ El antropólogo colombiano William Torres, por ejemplo, asegura la existencia no de dos sino de tres grupos exogámicos: *La exogamia se rige por la oposición totémica aire/tierra/agua*. (Torres 1987: 5). Esta afirmación nos parece errónea y carente de fundamento empírico, por cuanto ningún autor, ni siquiera el mismo Torres, ha recogido la existencia de ningún clan acuático. Ese concepto trinómico tiene, con todo, su lugar en el constructo cultural ticuna, pero no en el plano del parentesco, sino en el de la antigua concepción cosmológica ticuna, para la que el Universo estaba formado por tres mundos superpuestos y los correspondientes seres que en ellos habitaban: el cielo, la tierra y el mundo del subterráneo y de las aguas.

8.2. La mitad exogámica: ¿Era la sociedad ticuna una organización dualista?

Algunos autores (Fidelis de Alviano 1943; Nimuendajú 1952; Cardoso 1972; Torres 1986) han señalado la inexistencia de un término en ticuna para designar a la mitad, y han sido ellos quienes les han puesto nombres atendiendo a diferentes criterios. Esto podría hacernos pensar en un no reconocimiento por parte de los propios indígenas del sistema dual, de una no-existencia *emic* de la organización dualista ². Nimuendajú así lo asegura: *The Tukuna are not aware of the existence of their dual organization* (Nimuendajú 1952: 60).

Sin embargo, otros datos nos hacen desechar por completo esta sospecha. En primer lugar porque otros autores, como Gloria Fajardo (Fajardo 1989: 65) o Jean Pierre Goulard, han encontrado los términos ticunas para designar a las mitades, siendo estos *negechi-i* y *achi-i* respectivamente (Goulard 1994: 362). En segundo lugar, porque, como el propio Nimuendajú informa, contradiciéndose a sí mismo, *Members of different clans but of the same moiety deal with one another reciprocally as "ma'ine", brother, (vocative)* (Nimuendajú 1952: 56).

En los asentamientos en los que realizamos trabajo de campo se encontraron las expresiones “gente de pelo”/“gente de pluma” como traducción *emic* al castellano de las dos categorías exógamas cuyos miembros, de acuerdo de nuevo a estos informantes se consideran entre sí *primos hermanos, o sea, familia* (Azulai Manduca Vazquez, informante de San Martín de Amacayacu). Goulard afirma

² De ahí la interrogación con que abría este apartado 2.1: ¿Era la sociedad ticuna una organización dualista?

que la traducción más correcta para los términos que designan a las mitades en ticuna es *gente con plumas* y *gente sin plumas* y, en efecto, esta parece estar más ajustada al criterio lógico de clasificación (animales epónimos como la arriera o la cascabel no tienen pelo)³. Parece evidente que si hoy en día, cuando el sistema, como veremos en otro momento, ha perdido gran parte de su funcionalidad, existe entre los indígenas la conciencia, por débil que esta sea, de formar parte de una supraunidad de parentesco común, no podemos sino inferir lógicamente que ésta conciencia de identidad debía de existir más fuertemente en el pasado.⁴

El sistema mítico, por otro lado, no sólo es fuertemente dualista, sino que, además, incluye su propia explicación del origen de las mitades y los clanes. Antes de que, al parecer, los misioneros introdujeran en la mitología ticuna al dios-padre *Nu'tapa* (tomado de la mitología tupí) para intentar convertirlos al monoteísmo (Cardoso 1972: 70), los únicos dioses-padres del olimpo ticuna eran *Yoi* e *Ipi*, dos hermanos que encarnaban principios opuestos pero complementarios (orden/desorden, este/oeste, izquierda/derecha), héroes culturales a quienes se les atribuía la creación de la humanidad y la invención de los artefactos tecnológicos más importantes. A cada uno de ellos se le asociaba una hermana. De esa manera tendríamos cuatro hermanos pero separados en dos parejas: una célula esquemática de intercambio recíproco dualista constituida por la narración mítica en la célula original del universo. Ya que ellos fueron los creadores del mundo y de la gente, el mito, aunque de forma bastante proteica, nos está mostrando así las dos unidades ideales para la constitución del sistema de intercambio dualista y, por ende, de la sociedad: dos grupos de hermano-hermana reales o clasificatorios que deben emparentarse entre sí, es decir, establecer un intercambio de mujeres,

³ En adelante aceptaremos la terminología de Goulard en nuestro análisis aunque hemos querido dejar constancia de esta otra terminología *emic* que utilizan los ticuna en las aldeas estudiadas por nosotros.

⁴ La propia terminología de parentesco puede aportar otra prueba: con el término *chaut'a* se designa a todos los miembros de la misma generación de ego, o de las descendentes, que pertenecen a la mitad opuesta.

porque las relaciones sexuales con las de su propia mitad, con sus “hermanas” están prohibidas por el tabú del incesto. Incluimos a continuación la versión de un pasaje mítico, el de la deshonra de *Mowacha*, recogido en nuestro trabajo de campo, que ilustrará mucho más gráficamente nuestras palabras :

Ipi fue al fogón y encontró un pedazo [de carne] de la hermana, de la parte derecha, entonces lo que no le quedaron fue de la izquierda. Entonces la muchacha lo escondió e Ipi, como era un travieso quería comer la carne y [ella] lo escondía por aquí y él le tocaba por aquí...Y al final la muchacha lo metió en su sexo e Ipi le metió la mano por su sexo. Entonces la muchacha se volvió enferma. Se fue al monte y se convirtió en guangana. Ipi va en busca de su hermana y la caza como guangana [porque no sabía que era su hermana], clavándole una flecha en su sexo. Eso la llevó a la muerte. Yoí le preguntaba [a la agonizante] qué le había pasado pero ella no lo quería decir. Decía sólo: “Me picó la avispa”. “¿Dónde?”. Y no le decía exactamente, y los hermanos no veían donde. Ella estaba ya en agonía cuando lo dijo: “En mi sexo”. Y de ahí murió y de ahí es que empezó la muerte. Si no hubiera eso no habría muerte. (informante, Augusto Coello, anciano de la comunidad de Boyahuazú)

El mito se atiene al esquema prohibición-violación-consecuencia que de acuerdo al análisis estructural que M^a Luisa Rodríguez de Montes hace de los relatos amazónicos, es uno de los esquemas más comunes en la mitología ticuna y sirve a una función evidente de refuerzo y sanción de la norma social (**Rodríguez de Montes 1981:57**)

Como vemos, *Ipi* se niega a comer la parte de “carne” que le corresponde, la de la izquierda y quiere comerse la de su hermana, la de la derecha. Esta se resiste, evidentemente porque sabe que no debe dejarle, pero *Ipi* es un “travieso”, es el elemento del desorden, del caos en el universo, y no quiere dejar de satisfacer su

deseo. El acto sexual se consuma y con él las funestas consecuencias de la ruptura del tabú del incesto: la persona quebranta la condición *sine qua non* de su humanidad ⁵ y regresa al estadio animal (*Mowacha* se convierte en guangana). Consciente del terrible delito cometido, *Mowacha* no se atreve a confesarlo en público y sólo lo hace cuando se le impone el castigo final, la última degradación: la muerte, traída al mundo por la ruptura del tabú sagrado, y que es el pecado original con el que han de nacer todos los ticuna desde entonces. Se hace así una equivalencia entre el incesto, la animalidad y la muerte. El incesto nos despoja de nuestra humanidad y la muerte es lo único que tenemos en común con los animales. El mito, sin lugar a dudas, desempeña una importante función endoculturadora, de refuerzo de la prohibición, a través de su moraleja.

Además de eso, es importante señalar la identificación, recurrente en la mitología ticuna, entre alimento y mitad o, posteriormente, clan (*kü'a*). *Ipi* ha de comer de la carne de la izquierda que es la que le corresponde. Esta identidad no es, por supuesto, casual: existe un vínculo lógico entre estos dos elementos entre sí y entre estos y un tercero, el sexo. De acuerdo con Levi-Strauss, la asociación entre estos tres tipos de elementos (grupo, unidad o división social, animal o planta y sexo/matrimonio) presenta empíricamente una gran universalidad que obedece a razones estructurales que los ligan en un mismo sistema lógico de relaciones clasificatorias de oposición (Levi-Strauss 1966: 104) que discutiremos un poco más adelante.

La división en dos mitades implícita en el mundo de los dioses es absolutamente explícita para el de los hombres, que ya fueron separados en dos grupos durante el acto de su creación. Estas dos mitades primigenias se relacionan

⁵ La prohibición del incesto [...] constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. (Levi-Strauss 1991 [1949]: 59).

en el mito con el este y el oeste, identificación solar que también se aplica al caso de las mitades.

La gente fue pescada en el Amazonas por los dos dioses hermanos, después de lo cual Ipi separó a su gente de la de su hermano y cada uno marchó con los suyos en una dirección, uno hacia el este el otro hacia el oeste (Augusto Coello, anciano de Boyahuazú) .

He [Yoi] continued to fish with this bait until he had caught a large number of people [...]. A great number of these first people caught by Dyoi' and E'pi were jumbled about without distinction. But Dyoi' separated them putting his to the east and E'pi's to the west.(Nimuendajú 1952: 120)

El problema no puede, pues, plantearse, como lo hacía Nimuendajú, en términos de si la gente es o no consciente de la existencia de una organización dualista, sino de qué se entiende por tal. El problema es, a mi modo de ver, un problema de definición. Si aplicamos una definición amplia y general y entendemos que el único requisito necesario para incluir a una sociedad en la categoría de sociedad dualista es la existencia de una regla de matrimonio exogámico prescriptivo entre dos grupos o mitades, podemos afirmar sin ningún género de dudas que los ticunas poseían ese tipo de organización y la siguen poseyendo. Si aplicamos una definición más estricta (Levi-Strauss 1992 [1958]) y entendemos la organización dualista, además de como un complejo entramado de reglas matrimoniales prescriptivas, como un sistema en el que cada mitad posee unas funcionalidades de reciprocidad hacia la otra en diversos tipos de “servicios” (intercambio recíproco de mujeres, reciprocidad económica, ceremonial, etc.) tenemos que poner en cuarentena esa afirmación hasta que quede o no probada⁶.

⁶ Para esta cuestión vid. LEVI-STRAUSS, C., “Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental”, en Antropología Estructural, 1958. En ese artículo Levi-Strauss hace una crítica a la supuesta organización dual de algunas tribus brasileñas, como los sherente (estudiados por el mismo

Los datos que nos proporciona la bibliografía nos conducen a pensar que la única función que poseía la mitad ticuna era la de establecer un grupo prescriptivo de exogamia y, por tanto, continuando con los planteamientos lévi-straussianos, un intercambio recíproco de mujeres. Por la complejidad que encierran dedicaremos todo un apartado específico al tema de las reglas de intercambio matrimonial, y por eso no hablaremos de ellas ahora. Sin embargo, esta consideración apuntada nos basta para afirmar que la sociedad ticuna era de tipo dualista, puesto que satisface el criterio lévi-straussiano de prestación de, al menos, un servicio recíproco entre las mitades, en este caso, el intercambio de mujeres. Ello no nos debe inducir, con todo, al error:

La mitad no constituyó nunca un grupo corporativo⁷, quedando esa función reservada para los clanes, como ya discutiremos más adelante. Las mitades no parecen haber conferido en ningún momento derechos ni obligaciones que

Nimuendajú) o los bororo, crítica que sería también aplicable, en parte, al caso ticuna. Según Levi-Strauss, no es necesario que los propios indígenas tengan consciencia del carácter dualista de su estructura social : este carácter es incluso independiente de la percepción *emic* de las sociedades, es una estructura objetiva que cuya existencia sólo será demostrable cuando se constaten todos los elementos que la conforman. Advierte Levi-Strauss también contra el peligro de creer que la mera percepción subjetiva de la institución por parte de los indígenas o del antropólogo es prueba y garantía suficiente de la existencia de la misma: *Nos proponemos mostrar aquí que la descripción que los observadores sobre el terreno (entre ellos, nosotros mismos) han ofrecido de las instituciones indígenas, coincide sin duda con la imagen que los indígenas tienen de su propia sociedad, pero que esta imagen se reduce a una teoría, o mejor, a una transfiguración de la realidad, la cual es de naturaleza completamente distinta [...] la organización dualista de las poblaciones del Brasil central y oriental no solamente es adventicia, sino también a menudo ilusoria; y, sobre todo, nos vemos obligados a concebir los objetos sociales como independientes de la conciencia que de ellos tienen los hombres (Levi-Strauss, op. cit : 154.).* En este sentido, nos dice Levi-Strauss, *la organización dualista se caracteriza por una reciprocidad de servicios entre las mitades (Levi-Strauss, op. cit.: 156),* siendo este el criterio a tener en cuenta.

⁷ Utilizo la expresión "grupo corporativo", provisionalmente, en el sentido amplio que le da la escuela estructural-funcionalista británica, en especial Radcliffe-Brown y Meyer Fortes, quienes a su vez lo toman de Maine, es decir, como aquel que en el que se establecen todo un conjunto de derechos y obligaciones más o menos institucionalizadas entre sus miembros y que constituye lo que Fortes denomina una "persona moral", es decir, una unidad social dotada de una entidad jurídico-política (en Dumont 1975: 15-87). Más adelante, al discutir sobre la naturaleza corporativa del clan patrilineal se matizará este concepto a la luz de la crítica antropológica moderna y se dará una definición revisada del mismo que permita aplicarlo al clan ticuna.

vincularan a todos sus miembros: no servían de institución reclutadora para venganzas de sangre, ni poseían tierras o edificios de propiedad colectiva, ni conferían derechos para su transmisión, no eran una entidad territorial ni política, ni siquiera parecen haber tenido un papel demasiado importante como criterio de reclutamiento de grupos ceremoniales en los ritos de paso como el *worekü* o *pelazón*, que es una verdadera puesta en escena de la red de relaciones sociales de la sociedad ticuna⁸.

No es que los ticunas no fuesen conscientes de su organización dualista, que evidentemente sí lo eran, es que ésta desempeñaba muy pocas funciones en la sociedad al margen de su constitución, a través de la prohibición matrimonial, como grupo de exogamia. Nimuendajú introduce, sin embargo, un elemento más en la discusión que no nos permite zanjar aún el asunto, cuando afirma, casi de refilón, que *a certain feeling of solidarity unites clansmen, even extending to all the clans of the same moiety* (Nimuendajú 1952: 56). Eso implicaría la existencia de una cierta solidaridad entre miembros de la misma mitad que podría inclinarnos a pensar que esa *reciprocidad de servicios* levi-straussiana se extiende más allá del intercambio matrimonial. Nos atrevemos a pensar, no obstante, obviando relativamente las palabras de Nimuendajú, que éste principio de solidaridad no debió ser muy fuerte, en el plano de la real funcionalidad social, fuera de ese reconocimiento clasificatorio de “familia”, de *ma'ine*, que se daban sus miembros entre sí y que mi informante indio de hoy en día traduce al castellano por

⁸ Autores como Kurt Nimuendajú (1952: 83-93) o Harald Schultz (1959) nos han dejado descripciones exhaustivas de ceremonias de *pelazón* o *moça nova* (ritual de iniciación femenino). De acuerdo con ellas, los participantes aparecen mezclados durante el rito y no muestran ninguna identificación especial con la mitad a la que pertenecen. Esa identificación sólo aparece a niveles simbólicos muy marginales, como la utilización de instrumentos musicales rituales diferentes o la orientación que se le da a la choza de reclusión de la iniciada: *Formerly, a small room, na-pinin, was made for the girl as soon as possible, against the east wall of the house if she belonged to moiety A, against the west wall if she belonged to moiety B* (Nimuendajú 1952: 75). Estos relatos etnográficos datan ya de la segunda mitad de nuestro siglo y es posible que no reflejaran la verdadera importancia de las mitades en la ceremonia pero, dada la fidelidad con que se habían conservado hasta entonces todos los demás detalles del rito, incluida la dolorosísima decalvación a tirones, parece altamente improbable suponer, sólo por estos indicios, que éstas hayan jugado un papel demasiado protagonista en el pasado.

primos hermanos. Pero también es cierto que en todo esto no deja de haber una contradicción, que se haría necesario explicar, entre la terminología de parentesco, que afirma el principio de solidaridad familiar entre los miembros de la mitad, y lo que parece haber sido la realidad social, que la esquiva⁹.

Esta contradicción podría explicarse fácilmente por el carácter clasificatorio de la terminología de parentesco que, al considerar a todos los miembros de una mitad como parientes, sólo estaría indicando su adscripción a una misma categoría matrimonial, la de los que no pueden casarse entre sí, pero existe aún otra explicación para el origen de esa relación de parentesco, y la resolución de la aparente contradicción que en modo alguno es incompatible con la anterior: La relación de parentesco entre individuos de la misma mitad se establece a un nivel mítico-totémico. La sublimación de este parentesco hasta un nivel totémico lo convertiría en algo relativamente lejano y lo despojaría de cualquiera de las solidaridades que implica un parentesco real, quedando así reducida su razón de ser, como ya hemos dicho, a la mera función de la exogamia.

Respecto a los criterios que han seguido los autores para darle nombre a las mitades tampoco existe consenso. Nimuendajú, dispuesto a negarles cualquier implicación totémica, las denomina A y B, pero se contradice o resulta ambiguo al explicar que *all the clans of Moiety B have the names of birds* y que *of the fifteen clans of Moiety A, twelve have the names of trees, two the names of insects, and one the name of a mammal* (Nimuendaju 1952: 56) y que si árboles y animales están en la misma mitad es debido a *the mystic Tukuna conception of the soul which certain trees possess* (Nimuendaju 1952: 57). Cardoso de Oliveira las

⁹ Como dice Radcliffe-Brown, en todo el mundo existen correspondencias importantes entre la nomenclatura de parentesco y las relaciones sociales (Radcliffe-Brown 1952:62) y por regla general, hacia las personas a las que se aplica un término de parentesco existe algún elemento de actitud o de comportamiento mediante el cual se reconoce este parentesco, aunque solamente sea un rasgo de la etiqueta (Radcliffe-Brown, A.R., y Forde, D., 1960: 25)

divide en *Aves* y *Plantas*, con lo que introduce la distinción totémica, pero quizá se equivoca al reducir la segunda mitad a la especie vegetal (argumentando la misma concepción del alma de que nos hablaba Nimuendajú); parece ser que en la zona de Brasil los clanes que toman el nombre de un árbol son más numerosos que los de animales (12 contra 3, en Nimuendajú) pero al menos en la parte colombiana y peruana sucede todo lo contrario: sólo encontramos un clan que se refiriera a un vegetal, el fruto llamado *ahuay* o *chapaca* y, aún así, la identificación no era aislada sino que se presentaba inseparable de la de la ardilla, *porque la chapaca tiene pelos como la ardilla y porque la come la ardilla* (**informante, Luis Ruiz, indígena de Boyahuazú, 33 años**), de tal manera que había un solo clan y no dos : el clan ardilla/chapaca. Por eso los estudios más recientes que he tenido ocasión de consultar, casi todos colombianos por cierto, utilizan la clasificación, en mi criterio más acorde con la realidad, Mitad de Aire/Mitad de Tierra, que ya propusiera Fidelis de Alviano en 1943, y en la que quedarían englobados plantas y animales. Nosotros, por nuestra parte, introduciremos en nuestra exposición una nueva, ya apuntada : Mitad de Pluma/Mitad de Pelo, que es la que más se ajusta a la realidad de la zona colombiano-peruana donde tuvo lugar la mayor parte de nuestro trabajo de campo, por dos razones : la primera, ya citada, es que no hay en esta zona clanes genuinamente vegetales y la segunda, la de más peso, es que esa es la división que los propios indígenas ticunas colombianos y peruanos establecen hoy día.

8.3.¿Era el sistema de parentesco ticuna de carácter totémico?

8.3.1.Definición de totemismo.

Las consideraciones que hacíamos respecto de la naturaleza del vínculo entre individuos de mitades opuestas nos conducen a analizar el problema del carácter totémico del sistema de parentesco y, por ende, de la entera organización social ticuna.

El totemismo es uno de esos fenómenos sociales que, como el de tribu, ha escapado a una definición sencilla y consensuada en antropología durante mucho tiempo. La noción clásica de totemismo, término que deriva del ojibwa *totem*, implicaba, tal como fue propuesta por Rivers, la conjunción de tres elementos: 1) *a social element, the connection of an animal or vegetable species or an inanimate object with a social group, mainly an exogamous clan.* 2) *a psychological element: a belief in a relation of kinship between members of the group and the animal, plant or thing, often expressed in the idea that the human group is descended from it.* 3) *a ritual element: a respect for the totem, typically manifested in a prohibition on eating the animal or plant or on using the object* (Rivers 1914; en Levi-Strauss 1964: 8).

Antropólogos americanos como Goldenweiser o Boas criticaron este concepto tan concreto y restringido de totemismo y llegaron a negar su existencia como fenómeno social presentando evidencias etnográficas de que estos elementos sólo

coincidían completamente en una minoría de casos y todos ellos podían estar presentes sin los otros. Tanto Boas como Goldenweiser consideraron el totemismo como un constructo artificial que existía sólo en la mente del antropólogo. La mayoría de los autores posteriores, sin embargo, no aceptaron esta demolición del concepto que hizo el particularismo histórico y, siendo conscientes de la constricción de la definición clásica, tomaron en consideración una definición más amplia del concepto que pudiese abarcar el conjunto de variaciones documentadas por los datos etnográficos.

Este concepto más amplio de totemismo queda perfectamente reflejado en las *Notes and Queries on Anthropology* de 1951: *In the widest sense of the term we may speak of totemism if: (1) the tribe or group... consists of groups (totem groups) comprising the whole population, and each of these groups has a certain relationship to a class of object (totem) animate or inanimate; (2) the relations between the social groups and the objects are of the same general kind; and (3) a member of these totemic groups cannot (except under special circumstances, such as adoption) change his membership (Levi-Satruss 1964: 9)* . Como condiciones subsidiarias a menudo se encuentran reglas obligatorias de comportamiento, como prohibiciones o prescripciones, pero no siempre necesariamente es así. En conclusión, la antropología finalmente no negaba la existencia de un fenómeno general conocido como totemismo, por muy diferentes que sean sus manifestaciones particulares.

El caso del totemismo ticuna parece, por lo demás, satisfacer incluso las tres condiciones de la definición clásica de Rivers, como se desprende de los siguientes fragmentos de Alviano, quizá el autor que más estudió este fenómeno entre los ticuna. Dice Alviano al respecto de la relación que se establece entre el tótem y los miembros del grupo:

*Eles pensam que os antepasados dos diferentes clans tiveram liames de parentesco com os antepasados de uma especie, ou gênero de animais. Desta maneira o individuo que tem por totem um volátil se considera parente, nao somente de outro individuo que tem por totem o mesmo volátil, mas sim de todos aqueles que tem por totem um pássaro qualquer (Fidelis 1943: 11)*¹⁰, lo cual nos estaría refiriendo al elemento número dos de Rivers, el elemento psicológico encarnado en la relación de descendencia. Un poquito más abajo continúa Alviano en su exposición: *matam e comem o animal que é o totem do clan [...] mas guardam uma parte do animal, a parte que é ritual, e esta é também a insignia que guardam e levam consigo nas manifestações e nas festas servindo como o distintivo da propria nacionalidade (Fidelis 1943: 12)*. Aquí se estarían explicitando las condiciones (1) y (3) de Rivers, a saber, el elemento social, la identificación del grupo con el tótem, que se convierte en la insignia, en el emblema del mismo, y el elemento ritual, el respeto por el tótem que se manifiesta en la prohibición de comer una pequeña parte del mismo. A esto último vendría añadida la regla de exogamia de clan y mitad, que es de hecho la regla de prohibición más importante que emana de la relación entre el grupo y el tótem.

El totemismo ticuna, al satisfacer todas las condiciones de la definición restringida, se convierte en un caso paradigmático de este tipo de fenómenos. Levi-Strauss, que bebe de la fuente de Alviano, lo incluye como ejemplo en *La pensée sauvage*, considerándolo como sistema hipertotémico porque por encima de la relación tótem-clan existe todavía, como ya apuntábamos, la relación totémica en el nivel de la mitad acompañada de sus correspondientes prescripciones exogámicas (Levi-Strauss 1966: 106).

¹⁰ Esta opinión queda refrendada también por el antropólogo colombiano William Torres (Torres 1986: 2).

Sólo Curt Nimuendajú, de entre los autores consultados, se niega incomprensiblemente a aceptar la existencia de esos *liames do parentesco* totémico de los que hablaba Alviano aunque eso le lleve a caer en contradicciones y él mismo ofrezca datos que, en realidad, permiten apoyar la tesis totémica¹¹. Así, tras su tajante afirmación : *I do not believe that these facts justify classifying the Tukuna clans as totemic[...]. There is not a trace of belief in a mystical parenthood common to members of a clan and the respective tree or animal correlated with it, nor do these correlations represent any emotional value*, (Nimuendajú 1952: 58) nos dirá unas líneas más abajo : *In any case, the idea that some characteristics of the eponym should, or may, appear in the members of a clan is not entirely strange to the Tukuna* (Nimuendajú 1952: 58).

En conclusión, parece estéril negar el carácter totémico de los clanes. El problema está más bien en dilucidar de la manera más exacta posible qué implicaciones tenía ese carácter, cuál era el alcance del fenómeno, más allá de definiciones generales, o dicho de otro modo, qué tipo de relaciones concretas se establecían entre los miembros del clan y ese animal epónimo suyo.

9.3.2. La relación tótem/ individuo y tótem/clan entre los ticuna

Nimuendajú nos ofrece una exhaustiva lista de nombres propios para demostrarnos que cada persona recibe un nombre referente a una cualidad del animal totémico por el cual podrá ser reconocido por toda la tribu como miembro

¹¹ Sólo lo incluimos aquí como elemento de discusión porque a pesar de sus errores, y ya hemos ido viendo a lo largo de la exposición cuántas críticas pueden hacersele a su análisis, la suya sigue siendo la monografía clásica sobre los ticunas.

de un clan determinado (Nimuendajú 1952: 58-60). Con ello parece evidente que el vínculo totem/individuo establece un criterio fundamental de adscripción de éste al grupo social, al grupo de filiación patrilineal (*kü-a*), que cada individuo lleva grabado en su propio nombre. Alviano nos habla de una relación de parentesco entre los individuos de cada clan y su tótem, pero no especifica de qué tipo de relación concreta se trata. Dilucidar esto es estremadamente difícil, máxime si tenemos en cuenta que nuestros informantes actuales ya ni recuerdan ni reconocen conscientemente la existencia de ninguna relación real entre el animal o vegetal epónimo del clan y sus integrantes. Si, por otro lado, acudimos al mito de origen de los clanes buscando luz a este respecto, nada en él nos habla de relación de descendencia o parentesco alguno entre tótem y *kü-a*. Como reproducimos a continuación la identificación entre un determinado animal y los antepasados humanos de cada *nación*, palabra que utilizan los ticuna en castellano para referirse al clan, se debe a una metafórica distinción alimentaria¹².

Después que Yoi e Ipi hubieran separado a la gente mataron una babilla, la guisaron y dieron mandamiento a la gente de que comieran y probaran el caldo. Y ahí ellos les iban preguntando y cada uno decía : me sabe medio-dulce, me sabe a ardilla, me sabe a tucán, me sabe a aquello, me sabe a lo otro y cada uno le encontraba un sabor diferente. Y ese es el origen de las “naciones”, según el sabor que cada uno le encontró. (informante, Augusto Coello, anciano de la comunidad de Boyahuazú).

¹² En este sentido el totemismo ticuna parece diferenciarse de otros complejos totémicos de grupos vecinos del área cultural altoamazónica donde encontraremos vínculos de parentesco místico tótem-clan más fuertes que el ticuna. Este es el caso de sus vecinos yaguas, entre los que la relación de parentesco espiritual tótem-clan no se limita a lo general sino que toma una forma particular, y sólo una : la avuncular. Sin embargo, no se puede descartar del todo la posibilidad de que este tipo de relación o alguna similar haya existido entre los ticuna en el pasado, pero en la actualidad no disponemos de datos que la puedan corroborar.

El mito de origen nos da pie, por otro lado, para discutir la funcionalidad del totemismo como fenómeno sociocultural en sí, discusión a través de la cual encontraremos más pistas que aclaren el problema de la relación tótem/clan-individuo.

8.3.3.El totemismo como religión primigenia.

Alviano, que es, como decimos, quien más hincapié ha hecho en la cuestión totémica, nos da toda una explicación general del origen del totemismo, para después aplicarlo al caso concreto ticuna, tomando como base la teoría biológico-funcionalista de Malinowsky a este respecto. De acuerdo con Malinowsky, el totemismo se origina como parte de una actitud religiosa y emotiva del hombre primitivo hacia las especies animales y vegetales, principalmente aquellas que son comestibles, pero también otras que puedan ser útiles o peligrosas, actitud que viene acompañada de una necesidad psicológica de controlarlas.

En suma, el totemismo para Malinowsky deriva de una actitud religiosa hacia los animales porque estos son útiles, peligrosos o poderosos y, por lo tanto, tienen que ser multiplicados o controlados a través de algún tipo de culto. A partir de este origen religioso se derivaría la división totémica sociológica por medio de un proceso natural de evolución: *In totemism the magical multiplication of each species would naturally become the duty and privilege of an specialist, assisted by his family. As the family develops into a clan this explains the attribution of a different totem to each clan* (Malinowsky; en Levi-Strauss 1964: 57). La religión se explica, de esta manera, como una forma de adaptación al medio ambiente y el totemismo como una forma particular de religión en las sociedades primitivas.

Para Alviano, que sigue esa línea de razonamiento, el indio, cazador por naturaleza, se apoderaba de la carne del animal para alimentarse pero, no bastándole eso, deseaba también apoderarse de las fuerzas físicas y psíquicas que le atribuía a estos. De ahí provendría la identificación de determinados grupos con ciertos animales, aquellos que los que le daban esa fuerza, la aparición de un respeto especial, que Alviano no se atreve, como Malinowsky, a considerar religión sino “*attitude psicológica*” (Alviano 1943: 11), actitud que se traduce en un conjunto asociado de ceremonias mágico-sociales realizadas en torno al animal sagrado con el objetivo de asegurar el control de su fuerza vital y, por último, una serie de reglas rituales entre las que destacaría la de no cazar al animal totémico. Esta creencia primigenia, según Alviano, habría ido “degradándose” con el tiempo y en el caso de los ticunas “*degenerou*” también en un totemismo vegetal, y en la reducción del tabú culinario absoluto a una simple prohibición de comer determinada parte del animal.

En conclusión, de acuerdo con esta interpretación malinowskiana del totemismo la relación entre el tótem y el grupo-individuo, más allá de posibles vínculos o no de parentesco mítico, es ante todo, y esto es lo esencial, una relación de tipo religioso-psicológico, asociada a todo un complejo de creencias animistas. Ningún otro autor salvo Alviano, al hablar de la religión ticuna precontacto, menciona, extrañamente, el totemismo como uno de sus posibles manifestaciones, como sí hacen, sin embargo, con el chamanismo o la creencia en el ya apuntado panteón de dioses creadores y el complejo cosmogónico que le acompaña. Es más, el mismo Alviano incluso no llega a aportar pruebas testimoniales concluyentes, sea en forma de observaciones propias u obtenidas del discurso de sus informantes, que cimenten esta tesis de la relación sagrada tótem/clan-individuo. Nosotros, sin embargo, si hemos recogido en la actualidad un testimonio al respecto, aunque dado su carácter singular no tenga valor determinante para sostener esta tesis. El testimonio al que nos referimos es el de un informante de

San Martín de Amacayacu, al que ya nos hemos referido en otro momento como el individuo que se autodenominaba a sí mismo “el antropólogo ticuna” (una razón añadida para sospechar de la posible inautenticidad de su discurso) el cual, interrogado acerca de las *naciones* en la antigüedad contestaba en estos términos:

Si mi persona era de una garza o un chulo, estamos suponiendo, ese me estaba dando poder a mí. Ese era mi dios, la misma cosa que si fuera religión. Eso era lo de los ticanos antiguos y ahora se acabaron esas cosas. (informante, Azulai Manduca Vásquez, de San Martín de Amacayacu).

8.3.4.El totemismo como sistema de clasificación social.

Formara o no parte el totemismo del complejo religioso de la sociedad ticuna precontacto, cuestión que probablemente no lleguemos nunca a dilucidar satisfactoriamente, el caso es que existe otra explicación para el origen de la división clánico-totémica que no necesita tener en cuenta esa posibilidad. Nos referimos a la interpretación estructuralista propuesta por Levi-Strauss y que, a nuestro entender, el mito de origen ticuna ejemplifica paradigmáticamente. Para Levi-Strauss la verdadera esencia de la asociación entre tótem y grupo social, valga decir su verdadera funcionalidad, no es de naturaleza religiosa, la cual es subsidiaria (Levi-Strauss la llega a negar pero nosotros no necesitamos ir tan lejos para aceptar su teoría como válida y aplicable al caso ticuna), sino de naturaleza lógica, una homología interna entre la clasificación natural y la social, entre dos sistemas de diferencias. El totemismo para Levi-Strauss es, simplemente, un sistema particular de clasificación, una forma particular por la que el hombre primitivo se enfrenta a la tarea imprescindible de ordenar,

estructurar y clasificar el mundo, una forma, ciertamente, muy extendida aunque no la única, puesto que existen muchas sociedades primitivas sin totemismo. En ese sentido la única cosa importante de las así llamadas creencias totémicas y la única característica común a todas ellas es que *they are codes suitable for conveying messages which can be transposed into another codes* (Levi-Strauss 1966: 75) esto es, son sistemas culturales de nombrar y clasificar el mundo natural, a partir de diferencias empíricas observadas en este, que proporcionan categorías lógicas para clasificar el mundo social. Son mediadores entre la naturaleza y la cultura.

La lógica de este sistema es estructural: la clasificación se obtiene a través de una estructura de oposiciones entre términos de acuerdo a algunas características diferenciadoras percibidas empíricamente. El principio lógico es oponer términos, siendo una cuestión secundaria el cómo se consiga esa oposición (las mismas especies naturales pueden ser incluidas en diferentes categorías en diferentes sociedades, la misma característica puede ser interpretada de maneras diferentes, etc.). Los principios concretos que sostienen una clasificación son diferentes en cada sociedad o incluso puede haber varios en una misma sociedad porque estos sistemas lógicos operan de acuerdo a diferentes ejes criteriosales al mismo tiempo (contigüidad, semejanza, función, etc.), siendo el número de combinaciones prácticamente infinito, pero todos los sistemas son iguales en el plano formal, siendo todos ellos, en última instancia, sistemas de oposiciones.

En el caso de la sociedad ticuna encontramos, efectivamente, criterios de clasificación diferentes: la transposición al plano social de la diferencia empírica entre animales voladores y los no voladores, los de pluma y los de pelo, la dualidad geográfica este/oeste, la espacial o corporal izquierda derecha, la moral orden/desorden o, como en el caso del mito de la babilla, la diferenciación

alimentaria, la oposición entre sabores¹³. Los diversos ejes de categorización pueden, de hecho, ser complementarios entre sí, reforzando desde distintos criterios la misma clasificación. Así, informaciones recogidas entre diversos informantes nos permitieron establecer toda una correspondencia entre la clasificación de acuerdo al criterio de oposición entre sabores y la clasificación de acuerdo a las diferencias entre las especies que no hacían sino reforzar la clasificación clánica y que reproducimos parcialmente a continuación:

MITAD PLUMA (ÁCIDO)		MITAD PELO (AMARGO)	
Tucán	Açaí	Tigre	Sangre
Paujil	Ácido	Cascabel	Amargo
Garza	Aceite de pescado	Arriera	Hierbaluisa

El mito de la babilla o el caldo primigenio (dependiendo de versiones) indiferenciado además de reflejarnos cristalinamente el carácter estructural de la clasificación totémica vuelve de nuevo a presentar la estrecha asociación, a la cual empezamos a ver ahora su transfondo lógico, entre comida y categorización social que ya apuntábamos y a la que, decíamos, hay que añadir un tercer elemento que es el sexual.

¹³ Este principio estructural puede aplicarse también a la interpretación de otros mitos de origen, en sociedades no necesariamente totémicas. Así, por ejemplo, la analogía entre el mito ticuna y el mito bíblico de la torre de Babel es evidente. El criterio de clasificación varía en cada caso pero la lógica estructural se mantiene (comida primigenia/lengua primigenia que se fragmentan en sabores/lenguajes distintos que se definen por oposición a los demás).

Cada clan se diferencia de los demás por cómo le sabe la comida. Cada uno reconoce en esa comida primigenia común que el dios les entrega el sabor de un animal o vegetal diferente con el que a partir de entonces se identificarán. Es decir, cada cual se identifica por lo que come. La identificación con un determinado alimento implica a su vez unas normas prescriptivas alimentarias (no comer determinada parte de dicho animal/vegetal) y sexuales (regla de exogamia, tabú del incesto). Dicho de una manera más plástica, la gente que come tal carne pertenecerá a tal mitad y tal clan dentro de esa mitad y no podrá tener relaciones “carnales” con la gente que también come de ese tipo de carne. Para Levi-Strauss las prohibiciones alimentarias y sexuales deben ser consideradas como sistemas independientes de distinción, de oposición y, a través de ello de clasificación, como el totemismo que pueden encontrarse juntos o separados. La importancia de la prohibición es que introduce una distinción entre especies o clanes marcados y no marcados, es decir, es otro criterio de clasificación, esta vez de tipo conductual.

De nuevo, lo que es importante es la forma y no el contenido y esto se prueba por el hecho de que en algunas sociedades australianas la prohibición de comer el animal epónimo se convierte en obligación. Lo importante es distinguir, diferenciar un clan de otro. Estos tres sistemas de diferenciación (totemismo, prohibiciones alimentarias, exogamia), a pesar de ser independientes suelen a menudo, como en el caso de los ticuna, encontrarse juntos reforzándose los unos a los otros. Respecto a los últimos dos, Levi-Strauss encuentra, además, una tendencia universal a la asociación analógica entre copulación y alimentación en el nivel lógico que hace de la alimentación, como en el mito de *Mouacha*, una metáfora del sexo o viceversa: el mínimo común denominador entre el hombre y la mujer y el que come y la comida es que ambos efectúan una conjunción por complementariedad. Las prohibiciones alimentarias y la exogamia, no obstante, son, de hecho, sistemas independientes de clasificación por oposición, advierte

una vez más Levi-Strauss, y pueden no aparecer juntos o incluso presentarse relacionados dialécticamente, como en el caso de los dobu donde la exogamia de clan coexiste con una estricta endoagricultura de clan (Levi-Strauss 1966: 115).

En el caso de los ticuna existían además otros criterios de clasificación que Goulard considera *correlaciones adicionales* a los *clasificadores concretos* como el tótem (Goulard 1994: 365). Serían estos, por ejemplo, las características físicas que los informantes de Nimuendajú atribuían a los miembros de los diferentes clanes, características que observan una homología con los respectivos animales que les sirven de tótem: Así, todos los *gallina* inclinarían la cabeza al marchar, o los *arriera* tienen la cabellera rojiza, como la cabeza de este tipo de hormigas (Nimuendaju 1952: 58).

8.4. ¿Era el clan patrilineal (*kū-a*) un grupo corporativo?. La organización sociopolítica de la sociedad ticuna precontacto.

No se sabe, a ciencia cierta, el número total de clanes (*kū-a*, en lengua ticuna) que pudieron existir antiguamente, ni si existía el mismo número de clanes en ambas mitades. Nimuendajú computa hasta treinta y cuatro, 15 en la mitad A y 19 en la B (Nimuendajú 1952: 56) para los años cuarenta, pero hay que tener en cuenta que el recuento era difícil dada la dispersión territorial de los mismos en la época en que Nimuendajú hace su trabajo de campo. Jean Pierre Goulard, en uno de los estudios más recientes (Goulard 1994: 362-363), computa 48, y aún es muy posible que algunos hayan desaparecido durante el proceso de transformaciones vivido en la región.

Según Robin Fox (Fox 1972: 85) el clan es un grupo de parentesco conformado por todos aquellos individuos que se consideran descendientes de un antepasado común, real o mítico, pero que no pueden establecer con exactitud los vínculos de ascendencia que les unen entre sí. Este sería exactamente el caso de los *kū-a* ticunas, puesto que eran, como ya veíamos al hablar de las mitades, clanes de carácter totémico en los que las relaciones de parentesco entre sus miembros se basaban en una mítica relación común, que los datos disponibles no nos permiten definir nítidamente, personificada en la figura del animal epónimo del clan¹⁴.

10 Continuando con la definición de clan, dice Robin Fox a este respecto: [Los clanes] *se distinguen de los linajes, según el uso que se da generalmente a esta palabra, en que sus miembros no pueden establecer con exactitud los vínculos que les unen entre sí; pero de hecho se les puede considerar como linajes de vida larga. A veces la leyenda dice que todos son descendientes, de un modo milagroso, del*

8.4.1.El *kü-a* como grupo corporativo. Definición de grupo corporativo.

Hemos dicho que el clan, o *kü-a*, ticuna es un grupo de filiación patrilineal pero ¿se trata además de un grupo corporativo en el sentido que ya definíamos al negarle este carácter a la mitad?. Para los estructural-funcionalistas británicos, de quienes tomamos este concepto, el carácter corporativo es inherente e inseparable de los grupos de filiación unilineal, ya que es el desempeño de funciones corporativas por parte del grupo de filiación lo que justifica la existencia del mismo. Ahora bien, esta identificación grupo de filiación-grupo corporativo es, como mínimo, bastante discutible y no ha sido aceptada por todos los antropólogos, ni siquiera en la antropología social inglesa, que fue la que más se preocupó del problema de la filiación, ya que este principio fue siempre el eje de sus construcciones teóricas.

W.H.R.Rivers, quizá el precursor de la escuela de antropología social británica, dice respecto de la filiación : *This term should be limited to the process which regulates membership of the social group* (en Dumont 1975: 48). Es decir, la única característica que considera común a todos los grupos de filiación, que para él, es importante señalar, implican siempre la unifiliación, es la de establecer la pertenencia de un individuo al grupo.

En este sentido, no cabe ninguna duda de que el *kü-a* ticuna ejemplifica la definición de Rivers, puesto que su primera función era esa: su pertenencia al mismo establecía la posición de cada individuo dentro de la sociedad ticuna en los siguientes niveles:

animal cuyo nombre llevan: que su antepasado más lejano es la serpiente o el conejo. A dichos antepasados se les denomina generalmente el "tótém" del clan. (Fox 1972: 85).

a) Sitúa al individuo como miembro del pueblo ticuna frente al resto del mundo, frente a la diversidad de pueblos vecinos¹⁵.

b) Establecía su posición dentro de la tribu¹⁶. En primer lugar, le convertía en miembro de una mitad exogámica, y condicionaba, por tanto, su matrimonio y las alianzas de su grupo. En segundo lugar, le integraba en un determinado grupo de filiación. Las personas no eran consideradas como meros individuos sino como integrantes de un grupo de filiación, lo cual nos lleva a c.

c) Establecía la posición del individuo dentro del propio clan, con *status* y roles sociales determinados basados en su posición por edad, sexo y relación de parentesco dentro del mismo.

Los estructural-funcionalistas, sin embargo, establecieron una definición mucho más restringida del concepto de grupo de filiación. Para Radcliffe-Brown, los grupos de filiación no sólo establecen la posición de un individuo dentro del grupo social sino que tienen como primordial función la transmisión de derechos y obligaciones, fundamentalmente sobre la propiedad (económicos) y el territorio (políticos) (Radcliffe Brown 1972 [1952]). Es decir, a diferencia de Rivers, para quien el único criterio de definición era el puramente social, el estructural-funcionalismo introduce el criterio jurídico, haciendo equivalentes “grupo de filiación” y “grupo corporativo”. Meyer Fortes llega a decir : *La filiación no es un hecho del parentesco sino un concepto político-jurídico* (en Dumont, 1975: 77). Jack Goody es, quizá, el más radical y sólo reconoce como grupos de filiación a

¹⁵ [...] a importância das *clãs* em seu papel de atribuir aos seus componentes a identificação étnica indispensável à sua perfeita integração na ordem tribal. (Cardoso de Oliveira 1972: 67).

¹⁶ O sistema de *clãs* fornece ao *Tukúna* um método de identificação não apenas interétnica ou intertribal, mas “intratribal”. (Cardoso de Oliveira 1972: 67).

aquellos en el interior de los cuales se transmite la propiedad (en Dumont 1975: 85).

La posición estructural-funcionalista se aparece, desde nuestro punto de vista, como demasiado rígida a este respecto. Cegados por su obsesión por el equilibrio funcional de las sociedades, su tendencia jurídico-legalista, y, en el fondo también, y aunque puedan negarlo, evolucionista, los teóricos de la antropología social británica consideraron que el carácter de grupo corporativo debía de ir indisolublemente unido al de grupo de unificación en sociedades sin Estado y sin jefaturas consolidadas porque esa es la única manera en que podía mantenerse el orden político. Teorías como esa ignoraban, por supuesto, los efectos del cambio social, del contacto interétnico, de la aculturación y del dominio colonial y se negaban a aceptar la posible existencia de sociedades o instituciones disfuncionales o en conflicto interno o externo, fenómenos que empezaban a tenerse en cuenta a partir de mediados de los 50 con la aparición de una nueva antropología política de carácter procesual (Lewellen 1985: 8-12).

Desde un marco teórico moderno es imposible aceptar el corporativismo como una característica necesaria de los grupos de unificación y el ejemplo de los actuales clanes ticuna es una muestra ilustrativa muy apropiada para el caso. En la actualidad, como ya tendremos ocasión de ver más adelante, sin haber desaparecido aún el principio clanico de filiación podemos afirmar sin lugar a dudas que los clanes ticuna no constituyen grupos corporativos, sea desde una definición amplia como restringida.

Volviendo de nuevo a los *kü-a* ticuna precontacto hemos considerado importante, en ese sentido, a la hora de contestar a la pregunta inicial de si estos eran o no grupos corporativos, precisar claramente y de una vez por todas, nuestra propia definición del concepto. Queremos entender así el concepto de grupo

corporativo en un sentido muy amplio, definiéndolo como *aquel en que presenta una cohesión interna entre sus miembros por medio de relaciones institucionalizadas, del tipo que sea, que establecen un conjunto, de naturaleza también variable, de derechos y deberes entre los mismos, esto es, un código normalizado de conducta, y que, finalmente, satisface un número determinado de funciones (políticas, económicas, rituales, sociales, etc.) en el seno de la sociedad en cuestión*. Una definición del concepto en estos términos resuelve definitivamente la polémica en torno a la inseparabilidad entre grupo de unificación y grupo corporativo. Desde este punto de vista el grupo corporativo no tiene ni siquiera porqué estar sustentado por una relación de parentesco: los clubes de hombres melanesios o los sindicatos obreros en Occidente son, en este sentido, grupos corporativos.

Por otro lado, y según defiende Lewis (**Lewis 1967: 87-108**) tanto el concepto de grupo de unificación como el de grupo corporativo no pueden entenderse de una manera absoluta (se es o no se es) sino que son de carácter gradativo, existiendo, en ese sentido, sociedades más fuertemente patrilineales o matrilineales que otras y grupos más fuertemente corporativos de acuerdo a la fuerza de cohesión interna y el número de derechos y deberes que se establezcan entre sus miembros y la cantidad de funciones que dichos grupos desempeñen en la sociedad. A este respecto Lewis realiza un estudio comparativo entre varias sociedades con principio de filiación unilineal y grupos corporativos basados en ese principio ordenándolas en una tabla en la que aparecen todas las potenciales funciones que dichos grupos pueden cumplir, demostrando que ninguno de ellos las satisface todas (**Lewis 1967: 107**)

Por tanto, la pregunta que debemos hacernos no es si el *kü-a* ticuna era un grupo corporativo o no (a lo cual creo que nuestra definición ya ha respondido positivamente, pues ya dejamos claro más arriba la cohesión interna existente

entre los miembros del grupo de filiación patrilineal y la función de este como unidad clave de clasificación social) sino cual era su fuerza corporativa o, lo que es lo mismo, qué funciones desempeñaba este en la sociedad ticuna precontacto.

8.4.2. Las funciones del *kü-a* patrilineal en la sociedad ticuna precontacto. Especulaciones previas.

Para empezar, un vistazo rápido a las características tecnoecológicas de la sociedad ticuna no inclina, *a priori*, a pensar en la existencia de uno de los elementos más significativos de los grupos corporativos fuertes (como los linajes africanos, convertidos en paradigma de corporativismo por la escuela estructural-funcionalista británica), esto es, el título de propiedad colectiva sobre determinado lote de tierra o ganado: el sistema de cultivo era itinerante de tala y quema, la densidad demográfica debió ser tan baja y el excedente de terreno tan grande que despojaba a la tierra de cualquier valor de propiedad, la horticultura se combinaba con actividades predatorias (caza y pesca), no existiendo bienes pecuarios, la tecnología era tan simple y poco especializada que tampoco permitía la existencia de bienes, muebles o inmuebles, de gran valor. Todo ello hace difícil pensar en el *kü-a* como un grupo con unos nítidos derechos de propiedad sobre unas tierras concretas o unos insumos materiales al estilo, por ejemplo, del paradigma africano.

Por otro lado, a la hora de establecer con precisión las funciones del *kü-a* nos encontramos con que este es un interrogante que no puede responderse con tanta facilidad como sería deseable, pues en parte depende de interrogantes complementarios para cuya dilucidación contamos con datos bastante escasos y frágiles y con importantes desavenencias al respecto entre los autores. La

respuesta sobre las posibles funciones el *kü-a* y su fuerza corporativa, quedará, así, en el aire mientras no se diluciden dos problemas previos: 1) La segmentación o no del clan en linajes más pequeños y basados en vínculos de parentesco real, y 2) La forma de residencia y conformación del grupo local.

Existe confusión, como veremos más abajo, tanto entre los autores como entre los informantes acerca de si la vivienda comunal conocida como *maloca* (*i*) era habitada por miembros de un solo clan o por los de varios. Evidentemente, la fuerza corporativa del clan será muy distinta si resulta que este es un clan agrupado y coincide con el grupo local que si, por el contrario, se encuentra disperso territorialmente y el grupo local lo constituyen otro tipo de unidades sociales. También variaría, sin duda, esta fuerza, si existiese en la estructura de parentesco un grupo como el linaje, en el que las solidaridades serían mayores. Si resultara, además, que esos linajes, y no el clan, fueran los integrantes del grupo local, estos tendrían muchas más posibilidades que el clan de ejercer las funciones de grupo/unidad social corporativa.

Supongamos por un momento que el clan formara, en efecto, un grupo residencial patrilocal compacto y que no se encontrara segmentado en linajes más pequeños. En ese caso sí que podría cumplir, hipotéticamente, dos tipos de funciones claramente corporativas:

1. La de constituir un grupo territorial, que si bien no implicara el derecho a la propiedad de unas tierras determinadas, sí lo hiciera a la reclamación de un territorio más o menos definido, una porción de selva, en la cual cazar e ir rotando sus cultivos. Ese territorio tendría como punto de referencia, como centro y objetivación del mismo, a la *maloca*, con la que se identificarían todos los miembros del clan y que sería propiedad de ese clan. Así, aunque el clan no establezca derechos de propiedad sobre ninguna tierra, el derecho a poder

cultivar una determinada zona de selva y cazar en ella estaría estrechamente ligado a la salvaguarda por parte del clan de la propiedad íntegra de la maloca y el territorio en la que reside.

2. La de establecer una unidad política en ese territorio. Al no existir los linajes, el clan se convierte en el único grupo cohesionado con capacidad de desempeñar funciones políticas.

Con ello somos conscientes de estar adelantándonos a las conclusiones finales sobre este problema y, antes de continuar haciéndolo, es mejor que pasemos rápidamente a contestar los dos interrogantes que tenemos planteados.

8.4.3. Otras unidades a nivel subclánico: ¿estaba segmentado el clan en linajes?

Cardoso de Oliveira cita la existencia de subclanes, identificados en torno a la noción de “especie” dentro de un mismo “género” animal. Así habla, por ejemplo, de un subclan del Guacamayo Verde dentro del clan Guacamayo¹⁷. Esta división, que puede ser válida para el caso singular de alguno de los clanes ticunas brasileños actuales que estudia Cardoso, es, sin embargo, difícil de aceptar como procedente del sistema de parentesco antiguo, toda vez que ningún autor señala su existencia en el pasado y ningún otro (incluidos nosotros mismos) ha recogido datos al respecto en el presente. Por otro lado, la única autora que presenta otras evidencias de algo parecido, Gloria Fajardo, lo niega. Efectivamente, Fajardo en-

¹⁷ [...] o termo *arara vermelha* representa um subclã do clã inclusivo *Arara* (Cardoso 1972: 68)

contró en San Martín de Amacayacu la existencia de dos epónimos de Garza, Morena y Grande, pero en todo momento afirma su autonomía como clanes separados dentro del sistema¹⁸. No negamos que la constatación de Roberto Cardoso sea fidedigna, pero nos inclinamos por otra explicación para este fenómeno (*vid infra cap.X*).

Por otra parte, ningún autor de los consultados hace la más mínima referencia a divisiones del clan en linajes. Ese silencio se hace aún más llamativo si tenemos en cuenta que autores como Pierre Chaumeil sí los encuentran entre los yaguas, grupo vecino de organización patrilineal muy semejante (Chaumeil 1987: 36-37). Como apunta Robin Fox (Fox 1972: 114), es evidente que el crecimiento demográfico obliga, más tarde o más temprano, a los grupos de filiación a escindirse para poder seguir siendo operativos socialmente. Por lo general, cuando el número de individuos de un clan se hace demasiado grande este suele dividirse en linajes más pequeños que desempeñan la labor de grupos intermedios, necesarios para articular satisfactoria y funcionalmente al conjunto del clan.

¿Qué ocurre entonces cuando nos encontramos con una absoluta falta de alusiones tanto en las fuentes como en los estudios contemporáneos a este tipo de institución, y cuando el único grupo de filiación con potencialidad para desempeñar funciones sociales y corporativas que se documenta es el del clan o *kü-a* totémico, que no constituye, propiamente dicho, un grupo de parientes consanguíneos?. ¿Cómo se resuelve el problema de la articulación de los grupos de parentesco a nivel sub-clánico?. Si admitimos la inexistencia de los linajes, solo cabría pensar, a nuestro juicio, en dos posibles soluciones, a modo de hipótesis, para estos interrogantes:

¹⁸ Por mi parte en San Martín ningún informante habló de subclanes aunque sí mencionó alguno sobre la existencia de dos clanes de garza... (Fajardo 1986: 40).

a) Si el clan coincidiese con un grupo local de reducido tamaño, con los habitantes de una maloca, como ya proponíamos en el apartado anterior, éste podría haber actuado como una especie de linaje “de facto”, en el que todos los individuos estuvieran unidos entre sí por lazos de consanguineidad, sin necesidad de segmentarse en otras unidades menores más “operativas”. La lógica interna de esta hipótesis nos lleva a suponer que el crecimiento de los clanes no se producía en forma de segmentación en linajes sino a través de la formación de un nuevo clan por el procedimiento que Fox denomina de “derivación” (Fox 1972: 115): ante el crecimiento de la población de una maloca y el consiguiente agotamiento de los recursos del territorio circundante, algunos miembros del clan deciden construir otra maloca en una zona virgen de selva, dando lugar a un nuevo clan independiente del de origen.

Esta hipótesis resolvería bastante satisfactoriamente la contradicción que nos planteaban Cardoso y Fajardo: estos clanes, y no sub-clanes como afirmaba Cardoso, que toman el nombre de distintas variedades de la misma especie animal no serían sino clanes escindidos de un mismo tronco común.

b) El hecho de que no existieran otros grupos de unificación por debajo del clan no tiene por qué significar que terminara ahí la estructuración del sistema de parentesco. Además de la familia nuclear otra posibilidad a considerar es la existencia de la familia extensa como grupo de parentesco intermedio. La familia extensa (de tres generaciones y cuya pertenencia a la misma viene dada principalmente por la pauta de residencia postnupcial) pudo ser, quizás, la célula más operativa del grupo local, dentro de la cual se produjeran la mayor parte de las reciprocidades. Estas familias extensas podrían haber pertenecido todas al mismo clan o a varios, dependiendo, como hemos dicho, de las pautas de residencia postnupcial. En el primer caso nada impediría hacer compatible la

existencia de estas unidades con su integración en la estructura superior del clan a la manera descrita en la hipótesis a). Si, por el contrario, el grupo local lo constituyeran diversas familias extensas pertenecientes a varios clanes diferentes parece evidente suponer que estas adquirirían un papel mucho más relevante en la configuración de la estructura social del grupo, arrogándose más funciones, en detrimento del clan.

En cualquier caso, estas hipótesis parecen sujetas a la dilucidación del problema de la residencia. Hora es ya de presentar nuestras conclusiones sobre este asunto y ofrecer una conclusión satisfactoria y definitiva al problema del *kū-a* ticuna.

8.4.4. Las pautas de residencia: ¿constituía el *kū-a* un grupo local?. Conclusiones sobre el carácter corporativo del *kū-a*.

Los antiguos ticunas, a diferencia de los actuales, vivían en la tierra firme, alejados de las zonas de várzea inundable de las orillas del Amazonas. Habitaban en grandes edificios comunitarios de madera, las malocas (*i*). Cada maloca estaba aislada del resto incluso por distancias que podían llegar a varios días de camino, lo cual la convertía en la unidad social operativa por excelencia. En ella residían entre doscientas y trescientas personas. Ahora bien, ¿eran todas estas personas pertenecientes a un sólo *kū-a* o a diferentes? ¿cual era la pauta de residencia postnupcial y cómo afectaba esta a la formación del grupo local¹⁹?. La bibliografía

¹⁹ Parto aquí de la base, propugnada por autores como Fox, Murdock o Harris, de que la constitución del grupo de parentesco y de las reglas de filiación que lo configuran vienen determinadas en gran medida por las pautas de residencia postnupcial. *La pauta de residencia que se sigue después del matrimonio constituye un importante determinante de las reglas de filiación. Las prácticas de residencia postmarital influyen en las reglas de filiación porque determinan quien entra, deja o permanece en un grupo doméstico* (Harris 1985: 290)

existente nos sumió en un principio en un mar de dudas, pues los autores se contradicen a este respecto, existiendo, en efecto, puntos de discrepancia bastante grandes entre los diversos trabajos monográficos que se han escrito sobre los ticunas.

Fidelis de Alviano nada dice al respecto, Nimuendajú se muestra ambiguo, afirmando por un lado *If the Tukuna are right in saying that in the old days malocas were inhabited by families of only one clan, residence must then have been patrilocal* (Nimuendaju 1952: 56) para después añadir que en las malocas estudiadas por él en los años cuarenta la tendencia era, sin embargo, a la matrilocidad, y que también se observaban ciertos casos de neolocalidad. En otros casos sumerge sus afirmaciones en una atemporalidad enigmática o refiere al pasado, a través del uso del pretérito imperfecto, aseveraciones que se contradicen con las anteriores, como la siguiente: *the clans were not localized* (Nimuendajú 1952: 64).

Cardoso de Oliveira apoya más firmemente la primera afirmación de Nimuendajú y escribe: *Esa cassa tradicional teria constituído a moradia do grupo clánico, cuja disgregação ulterior como grupo residencial e corporativo...* (Cardoso 1972: 52). Sin embargo, Stella Vásquez Rúa, alejándose de los dos anteriores, invierte el orden de Nimuendajú: *Antiguamente los padres de la mujer no renunciaban a su autoridad sobre ella y no la dejaban ir con su esposo de la casa, lo que resultaba en una cierta tendencia matrilocal. Ahora la línea de descendencia o relación de una pareja con sus antecesores es unilineal y se lleva a cabo a través de los varones, o sea, que es patrilineal* (Vásquez Rúa 1970: 30). Fajardo dice basarse en Nimuendajú, pero le interpreta mal u omite deliberadamente el pasaje que hemos citado arriba y argumenta que *la residencia tendía a ser matrilocal, ahora es neolocal* (Fajardo 1989: 66). Mosquera (1986) y Torres (1987) vuelven, sin embargo, a lo expuesto por Cardoso. Pacheco de

Oliveira no tiene ninguna duda en afirmar que *nas antigas malocas clánicas habitavam primordialmente os membros de uma mesma nação* (**Pacheco de Oliveira, 1988: 117**) mientras que Goulard, muy prudente se limita a informar que autores como Cardoso y Pacheco, *apoyándose en relatos recopilados en el curso de sus investigaciones [...] suponen la existencia de malocas clánicas en el pasado, las cuales habrían desaparecido como resultado del contacto con los blancos* (**Goulard, 1994: 368**) pero no se atreve a pronunciarse afirmando simplemente que *el modo de ocupación de las malocas que subsisten en la actualidad no es el mismo que el que ellos describen* (**Goulard 1994: 368**)

La información que nosotros mismos hemos podido obtener de informantes indígenas, por su parte, también resulta un tanto confusa. Algunos informantes, al preguntarles acerca de las antiguas malocas, nos hablan siempre de malocas policlánicas del tipo que describe exhaustivamente Goulard en su monografía:

Cualquier nación se coge su puesto en cualquier lugar. Surtido. Estaba mezclado y la candela, donde cocinan, era la misma para todos. (**Azulai Manduca Vázquez, 48 años, San Martín de Amacayacu**).

Otros nos informan de la existencia de dos tipos de malocas, consecutivas en el tiempo, de acuerdo a la secuencia que recoge también Pacheco de sus informantes:

Ahi en esa maloca donde yo llegué, grande, como de 20 metros de largo y 12 de ancho, vivian ardilla, paujil, tigre, tatatao...Ya no eran bravos, pero antes de todo eso, será hace 60 ó 70 años si eran bravos. Vivian separados. Cada raza vivian en una parte separados 3-4 días a pie. Eso mis abuelos contaban. Ellos dormían era en casa bien cerrada y hacían guardia de noche porque venían de otras razas a atacar. (**Manuel Fernández, 78 años, Nueva Galilea**)

¿Cuál es la causa de esta disparidad de opiniones?. El problema está, creemos, en una confusión de principio que no es tan difícil de resolver y cuya solución se refleja en las propias palabras del informante anterior. El origen de la confusión parece encontrarse en una falta de distinción y separación entre dos realidades cronológicas diferentes, entre dos etapas residenciales distintas : la anterior al régimen de las haciendas caucheras y la producida por efecto de este. Al hacer sus afirmaciones, todos los autores pretenden estar describiendo el antiguo modelo de residencia que se daba en las malocas tradicionales, pero el problema es que los datos con los que casi todos extraen sus conclusiones están tomados de sus trabajos de campo desde los años cuarenta en adelante. En esa época los ticuna ya llevaban más de medio siglo bajo la influencia de la estructura de dominación de los patrones y, como ya señalamos en su momento, eso había afectado a sus pautas de residencia y, por ende, al sistema de parentesco en su conjunto.

Las de Nimuendajú y Cardoso, al ser las investigaciones más antiguas, estudian aún una sociedad ticuna agrupada en malocas, aunque no las malocas primigenias (i) sino las más pequeñas conocidas como *ipata*, pero las pautas de residencia de los ticunas que ellos conocen, después de haber sido enganchados al trabajo en los sirringales, ya no eran iguales a las primitivas. Por otra parte, autoras como Vásquez Rúa y Fajardo se han encontrado ya con una sociedad ticuna agrupada en aldeas multirresidenciales, proceso que tiene lugar fundamentalmente a partir de los años sesenta; de ahí que Fajardo pueda afirmar que la residencia *ahora, es neolocal*. Sin embargo, cuando estas autoras hablan de las “antiguas pautas de residencia ticunas”, toman como fuente los estudios de Nimuendajú y de Cardoso y, sea esa o no su intención, equivocan la situación descrita por estos por las pautas primigenias de residencia²⁰. Lo mismo sucede con buena parte de

²⁰ Así, Fajardo puede tener razón cuando afirma que la residencia tendía a ser matrilocal pero no especifica a qué momento del pasado se está refiriendo con ese *tendía*. De ahí es de donde viene la

nuestros informantes, para los que la situación anterior al caucho queda tan lejana que no pueden recordarla y para los que su memoria histórica se llena con las imágenes de las *ipata*, suficientemente antiguas ya como para que puedan ser consideradas por ellos como la vivienda “tradicional” ticuna.

Por tanto, el problema no está en elegir entre una pauta patrilocal o matrilocal, un modelo malocal monoclánico o policlánico, sino en colocar estas pautas en etapas sucesivas dentro de un proceso histórico de cambio cuyas causas estudiaremos en el siguiente apartado. Pacheco de Oliveira es quien, desde nuestro punto de vista, presenta la secuencia histórica más claramente aunque, como apuntaba Goulard, no aporte como respaldo de esta tesis otra cosa que algunos relatos de informantes ancianos del tipo del que ofrecíamos nosotros más arriba. A pesar de que estos testimonios podrían ser suficientes hemos querido sustentar además esta tesis con otras argumentaciones, tanto de tipo teórico, extraídas de la propia lógica del parentesco, como de tipo etnográfico-comparativo, contrastando nuestros datos con los que se poseen acerca de otros pueblos vecinos.

Respecto la argumentación lógica, si partimos del análisis de los dos supuestos que se nos presentan llegaremos a las siguientes conclusiones:

1. Una pauta de residencia postnupcial patrivirilocal nos llevaría indefectiblemente a la constitución de la **maloca como grupo de residencia monoclánica**. De esa manera se mantienen juntos todos los miembros varones del *kü-a*, los únicos que pueden transmitir la pertenencia al mismo, que funcionaría en la práctica como un linaje, aunque existieran también en su seno las familias extensas (que serían, por otro lado, patrilocales). El *kü-a* podría desempeñar así una funcionalidad corporativa.

confusión: uno tiende a identificar esa pauta de residencia matrilocal con la primigenia cuando en realidad se trata de una situación contemporánea que se remonta como mucho a finales del siglo XIX.

2. El segundo caso, la **convivencia de varios clanes en una misma maloca**, solo podría explicarse por la existencia de pautas de residencia matriuxorilocales o ambilocales, pautas que rompen transversalmente el principio de filiación patrilineal. Con una pauta matriuxorilocal el hombre marcharía a vivir a la maloca de la mujer. Con una pauta ambilocal la pareja puede ir a vivir al grupo de la mujer o al del hombre, pero a la postre las consecuencias son más o menos similares: ambas pautas de residencia provocan la ruptura de la unidad clánica y la dispersión total de los *kü-a*.

Este segundo supuesto, el de la unidad residencial policlánica, habría generado una tendencia creciente a reducir la importancia de la filiación patrilineal y a agrupar a los individuos en base a otros criterios de filiación. Sometidos a la tensión entre una pauta matrilocal y una filiación patrilineal el sistema de parentesco ticuna probablemente hubiera desembocado en un sistema de doble filiación como el de los yako de Nigeria (Fox 1972: 126) o hubiese acabado generando grupos de filiación matrilineal como en el caso de los hopi de la Gran Cuenca (Fox 1972: 83). Por su parte, una pauta de residencia ambilocal tendería a formar grupos de parentesco, si queremos, “pre-cognaticios”, en forma de familias extensas.

Por lo tanto, dado que el principio de filiación patrilineal se ha mantenido hasta nuestros días, no parece probable que las pautas de residencia primitivas hayan sido de tipo matriuxorilocal o ambilocal. Una convivencia histórica muy prolongada entre ambos principios hubiera generado nuevos grupos de filiación diferentes del *kü-a*, pero no tenemos ninguna constancia de la existencia de tales grupos. **En conclusión, nos inclinamos fuertemente por el supuesto de la residencia patrilocal y el carácter monoclánico del grupo local y las implicaciones corporativas que este tiene para el *kü-a* ticuna.**

La comparación con otras formas organizativas similares en pueblos vecinos, por su parte, apoya también estas conclusiones. Tanto los huitoto como los yagua practicaban este mismo tipo de residencia colectiva. La vivienda comunal yagua era conocida, según Jean Pierre Chaumeil, como cocamera o *mokomrore* (Chaumeil 1987: 27) habiendo dos posibilidades de constitución del grupo local, siempre con residencia patrilocal : o bien que este se correspondiera con un único patrilineaje (en el caso ticuna era un clan, recordemos que entre los yagua sí se presentaba la segmentación del clan en linajes) o bien constituido por dos patrilineajes de cuñados. La comparación con los huitoto nos sitúa aún mucho más cerca de nuestro modelo ticuna. George Peter Murdock no expone ninguna duda respecto al carácter uniclánico de la maloca huitoto patrilineal pero además nos ofrece toda una descripción del funcionamiento interno de estos clanes localizados²¹

La residencia original en cada maloca era uniclánica, como recordaban los informantes de Nimuendajú y Cardoso o Pacheco, y por tanto, según la argumentación ya dada, no podía ser otra cosa que patrilocal, formando así un grupo corporativo equivalente a un linaje con una serie de funcionalidades sociopolíticas.

²¹ Y que reproducimos a continuación porque en ella encontraremos muchas similitudes con la que podría haber sido la funcionalidad sociopolítica del *kū-a* ticuna : *Cada clan tiene su propia vivienda comunal, su jefe, y sus territorios reconocidos para cazar y pescar, que guarda celosamente contra toda incursión. El jefe no reconoce autoridad más alta que la suya, pues los clanes se unen muy rara vez, ni siquiera temporalmente, para formar grupos mayores. Su autoridad depende de su influencia personal y del poder de su rival, el shaman. El jefe asume la dirección en la guerra y en la caza, actúa como maestro de ceremonias en las fiestas, pero no tiene facultades para mandar o castigar, ni puede disponer de los bienes de los demás.[...] Cuando muere suele sucederle su hijo mayor[...] pero el consejo del clan puede prescindir del heredero y sustituirlo por un hombre más capaz.[...] El consejo se reúne también como tribunal de justicia, y es muy raro que se desvíe de la costumbre establecida.[...] Robar a un compañero de clan se considera un delito grave y se castiga con severidad [...] Pero robar al miembro de otro clan o de otra tribu, o incluso matarlo, no se considera en modo alguno un crimen.[...] Claro está que las agresiones de esta clase conducen a represalias. Todo el clan se hace responsable del hecho y puede verse envuelto en una contienda (Murdock 1945: 363).*

Las sucesivas transformaciones que se produjeron en la sociedad ticuna desde finales del siglo XIX provocaron, por un lado, la aparición de una tendencia residencial matrilocal dentro de la maloca, con la consecuencia lógica del policlanismo de la misma y la pérdida paulatina de su calidad de grupo corporativo y, por otro, una de carácter neolocal que en la época y región en que escribía Nimuendajú (1952) aún no era excesivamente fuerte pero que hoy en día constituye, con mucho, la más extendida. Así pues, nuestra tesis final nos conduce a establecer una **secuencia de transformación en tres fases más o menos consecutivas aunque las anteriores convivan durante un tiempo, antes de desaparecer, con las siguientes : residencia malocal patrilocal monoclánica, residencia malocal matrilocal policlánica, residencia palafítica en familias extensas o nucleares con pautas de residencia variables pero con preponderancia de las formas matrilocales y, sobre todo, neolocales.** Estas transformaciones en las formas residenciales tuvieron una importancia capital, es por ello que las analizaremos con más detalle cuando tratemos del proceso de aculturación sufrido por el sistema de parentesco.

9.4.5.El *kũ-a* como unidad de organización sociopolítica de los ticuna precontacto. Las tesis de Pacheco.

La sociedad ticuna precontacto era lo que se ha denominado en antropología política como una sociedad segmentaria (Fortes y Evans Pritchard 1940) o acéfala. La ticuna era, en efecto, una sociedad carente de una estructura o institución sociopolítica centralizada que englobase al conjunto de la sociedad. El *kũ-a* es, por tanto, una unidad sociopolítica *acima da cual nao se respeita a mesma autoridade e nao tem eficacia os mecanismos usuais de resolução de*

conflitos (Pacheco 1988: 116). Por encima de los *küa* solo tres elementos mantienen la cohesión de la etnia ticuna y permiten calificarla como tribu: el uso de una lengua común, distinta a la de sus vecinos, un sistema de intercambios matrimoniales regulados por la norma de exogamia hipertotémica dualista que ata a todos los clanes en una red de alianzas, y un universo mítico-ritual compartido por todos que se actualiza cada cierto tiempo en contextos ceremoniales.

El carácter segmentario de la organización política ticuna parece también, de acuerdo a varios autores (Pacheco, Cardoso, Goulard), trasladarse, por otro lado, al interior del *kü-a*. Una de las características de la segmentaridad es que esta opera a diferentes niveles, de menor a mayor integración conforme vamos descendiendo hacia grupos más pequeños (Gellner 1969: 35-69), y así parece haber sido en el caso de los ticuna. La descripción que ofrecemos a continuación de la estructura sociopolítica del *kü-a* la obtenemos de Pacheco de Oliveira, el único autor que trata el tema con cierta profundidad, y a partir de la cual somos conscientes de la dificultad de llegar a una conclusión definitiva sobre las exactas atribuciones corporativas del *kü-a*.

De acuerdo con el autor brasileño, quien dice basarse en informantes muy ancianos, el clan estaba compuesto por varios segmentos, cada uno de ellos conformado por una familia extensa (familia nuclear ampliada a tres generaciones), que no por un linaje (que tendría mayor profundidad generacional)²², a cuyo frente se situaba el *toerü* (literalmente, *nuestra cabeza*), el varón senior de más prestigio dentro del segmento de acuerdo a sus características personales o a su posición en la estructura de parentesco, *status* sin atribución de ningún título específico ni transmisible de acuerdo a reglas predeterminadas (Pacheco 1988: 138). El mantenimiento del control y orden social dentro del clan

²² Esto ya lo dedujo Murdock a partir de los datos de Nimuendajú. Su estudio comparativo muestra, por otro lado, que esa era también la estructura de los huitoto (Murdock 1945 : 226)

parece haber obedecido perfectamente al principio estructural de la segmentaridad (E.Pritchard, 1940) : los conflictos entre miembros de estos segmentos familiares se resolvían al interior de estos, sin mecanismos concretos de castigo o sanción, dado el tamaño y naturaleza familiar de los grupos. Los conflictos entre miembros de distintos segmentos familiares debían resolverse con auxilio de los *toerü* de los grupos implicados (Pacheco 1988: 139) aunque no tenemos datos al respecto.

Por encima de los *toerü*, en el nivel estructural del *kü-a*, los únicos dos roles especializados y de prestigio eran el de chamán (*yuücü*), común a todas las sociedades amazónicas, y el del llamado *to'ü* , que Pacheco traduce como *jefe de guerra*. A propósito del chamanismo Pacheco afirma que este nunca cumplió funciones de control social entre los ticuna como ha sido documentado en otras sociedades amazónicas (Pacheco 1988: 139), sin embargo, queremos poner en duda esa afirmación por cuanto nosotros mismos hemos podido observar que las acusaciones de brujería son uno de los principales mecanismos de control social en las aldeas ticunas actuales (vid. infra, cap.XI). En lo que respecta a la figura del *to'ü* , esta parece haber sido la única institución puramente política de la sociedad ticuna. De acuerdo con las descripciones recogidas en los años 70 por Pacheco de labios de informantes muy ancianos hoy día desaparecidos, el *to'ü* no era un jefe clánico del tipo que Murdock describe para los huitoto (vid. supra nota nº 21) aunque comparta otras muchas características con este. Se trataba de un personaje escogido desde niño mediante criterios ajenos al parentesco, básicamente por sus condiciones físicas, para ocupar ese puesto y entrenado especialmente en el ejercicio de las armas. Con ese motivo estaba liberado del trabajo cotidiano, siendo alimentado por el resto del clan. Según algunos informantes de Pacheco, su papel sólo se activaba en situación de guerra, según otros, su función era permanente, tanto en la guerra como en la paz, como protector del clan. En cualquier caso, sus funciones parecen haberse limitado a las

meramente militares. Como afirma Pacheco el *to'ü* era *um polarizador de forças de aquela nação para contrapor-se as suas rivais* (Pacheco 1988:140).

La guerra era, junto con el intercambio de mujeres (y ya veremos más adelante hasta qué punto estaban los dos relacionados), el mecanismo de resolución de conflictos entre los segmentos mayores de la sociedad ticuna, los *kū-a* pero, además, parece haber constituido, de alguna manera, un mecanismo de funcionamiento general de la sociedad. De acuerdo a los relatos de todos los informantes la sociedad ticuna anterior al caucho era una sociedad marcada por la guerra o la amenaza continua de la misma. Dicha amenaza parece haber sido un elemento integrador clave de los miembros del clan.

Divididos al interior en segmentos familiares independientes, la cohesión del clan como grupo corporativo e identitario se conseguía en buena parte, de manera estructural, por su oposición, en este caso oposición violenta, al resto de grupos frente a los cuales había que defenderse tanto física (defender el territorio, las mujeres, la propia vida) como espiritualmente (las guerras militares solían ir acompañadas de toda una lucha simbólica entre chamanes de los clanes enfrentados (a veces estas se iniciaban como consecuencia de una acusación de brujería) lanzándose conjuros entre sí e intentando controlar las fuerzas espirituales en ayuda de sus respectivos grupos). Como miembros de un grupo social opuesto violentamente a otros, todos los individuos del clan participaban de la corresponsabilidad y solidaridad en el caso de una venganza de sangre lo que convertía a la guerra en un elemento de alta funcionalidad integradora. En ese sentido podríamos considerar la guerra como un criterio clasificador más, de acuerdo a principios estructurales, que, como el totemismo o la exogamia, coadyuva al enclasmiento de los individuos en grupos sociales con límites definidos.

El *to'ü* parece haber sido el aglutinante simbólico de dicha unidad y solidaridad clánica²³ conseguida a través de la guerra y, si como parecen apuntar los informantes, el estado o amenaza de conflicto eran realmente continuos dicha institución debió haber sido, sin duda, permanente. En ese sentido podríamos hablar del *to'ü* como un verdadero cabecilla clánico²⁴, como el único liderazgo que reconocen todos los miembros del clan. La ticuna, sin embargo, habría estado muy lejos aún de ser una sociedad de jefatura. El cargo de *to'ü*, aunque institucionalizado, dependía, en suma, del carisma del individuo y del consenso de la colectividad. Carecía de cualquier tipo de poder coercitivo o de otra clase y su nombramiento se regía por criterios puramente funcionales y no en base a principios emanados del marco de la estructura social (esto es, la estructura de parentesco, esto es, el clan). El hecho de que su designación no siguiese las líneas estructurales de parentesco (las cuales cimentaban la cohesión de la unidad sociopolítica), el hecho de que no existiese la figura del cabeza de clan, nos lleva a una conclusión que rectifica una de las hipótesis que formulábamos más arriba, al hablar de la segmentación del clan: **aunque todos los miembros del *kü-a* estén emparentados consanguíneamente, el clan no parece equivaler estructural ni funcionalmente a un linaje, pues no existe una cabeza del mismo más allá de las cabezas de las familias extensas patrilineales en que está segmentado.**

Todo esto viene a indicar que el carácter segmentario y el peso de los grupos familiares (extensos e incluso nucleares) en la estructura de parentesco parece haber sido muy grande en la sociedad ticuna precontacto. Este hecho ayudaría a

²³ a unidade de intereses de uma maloca só aparecia como inquestionavelmente investida no papel do *to'ü* (Pacheco 1988: 140)

²⁴ Prefiero utilizar la calificación de cabecilla en vez de la de jefe por las connotaciones que a este último término se le han dado desde la antropología neoevolucionista y el materialismo cultural de Harris. Harris utiliza el primer término para referirse a los líderes de las sociedades igualitarias de bandas y aldeas mientras que reserva el de jefe para las organizadas en las llamadas "sociedades de jefatura", caracterizadas por un poder más institucionalizado, centralizado y coercitivo (Harris 1985:303-345)

comprender la facilidad con que los patrones caucheros pudieron disgregar los clanes localizados malocales, una vez desterrada la guerra y desaparecidos los *to'ü*, si los contemplamos de entrada funcionando no como linajes unilineales sino como aglomerados de familias extensas o nucleares, con cabecillas independientes, unidas básicamente por una regla de exogamia común, una relación totémica no encarnada en instituciones sociopolíticas de parentesco comunes, y la oposición bélica a otros grupos.

Sin embargo, es muy difícil discernir hasta qué punto la reconstrucción de la organización política ticuna que nos ofrece Pacheco, y en la cual basamos esa suposición, refleja con exactitud la situación real precontacto o, por el contrario, los datos en los que se apoya están contaminados por el proceso de cambios que se inició hace más de un siglo. La destrucción de las malocas clánicas y la dispersión de sus habitantes se llevó a cabo sin duda siguiendo la línea de segmentación inferior al clan, esto es, la de los grupos familiares y, en consecuencia, convirtió a los cabezas de familia en las únicas “autoridades” ticunas. Estos habrían venido probablemente a constituirse en los *chiefs of local groups* que encontró Nimuendajú en los años 30, que de acuerdo con este eran llamados *të'/ti*, siendo los cabezas de familias extensas que gracias a ciertas cualidades personales (poderes mágicos, inteligencia, habilidad para tratar con extraños) habrían adquirido una cierta ascendencia sobre los miembros de su grupos en busca de ayuda y consejo. Los *të'/ti* parecen haber tenido cierto reconocimiento simbólico-ceremonial pues en los rituales se distinguían por su tocado de plumas (Nimuendajú 1952: 65). Esta parece haber sido la única autoridad propia existente por aquel entonces entre los ticuna (aparte de las impuestas por la dominación colonial), figura que probablemente coincide con el actual *inatü* documentado por Goulard en las *ipata* que sobreviven en la actualidad (Goulard 1994: 345-346). Parece lógico afirmar que con la desaparición del *kü-a* como unidad sociopolítica el peso social de estos cabezas de familias extensas

debió sin duda acrecentarse. Resulta por tanto difícil discernir hasta qué punto la importancia que Pacheco parece otorgarle a los segmentos familiares en detrimento del clan como grupo corporativo no es, repetimos, un reflejo de una situación posterior que se confunde en la memoria colectiva e individual de los informantes con un tiempo ya muy lejano de su recuerdo histórico.

En cualquier caso, y fuera cual fuera el peso real de los segmentos al interior del *kü-a*, es imposible negar que entre los miembros del *kü-a* ticuna debían existir una serie de solidaridades recíprocas, como afirmaba Nimuendajú, que lo convertían en un grupo corporativo (aunque fuese de intensidad débil) empezando por la que les unía en la guerra contra otros grupos, en defensa de sus mujeres, sus malocas, sus chacras y sus vidas²⁵, probablemente la más fuerte de todas, y continuando con aquellas implicadas en la extensión de ese principio de reciprocidad entre consanguíneos a todos los miembros del clan a partir del reconocimiento del lazo de parentesco totémico. Si ya hablábamos de algo así, bien que muy débil, al referirnos a la mitad, es más que probable que ese principio recíproco fuera bastante más fuerte en el seno del clan. Durante nuestro trabajo de campo documentamos algunos casos de reciprocidad económica entre miembros no consanguíneos de un clan, reciprocidad en el reparto de capturas de pescado y piezas de caza, y es de suponer que ese principio sería mucho más fuerte en la antigüedad, dentro de un sistema social en el que el *kü-a* era el grupo local. La pertenencia al mismo clan pudo suponer también la ayuda mutua en el trabajo, la reciprocidad económica y la participación conjunta en los ritos de paso (fiesta de la “pelazón”). Según una informante nuestra de Boyahuasú, los ticunas actuales

²⁵ Tanto Nimuendajú como Fidelis de Alviano hablan de venganzas de sangre cometidas por parientes consanguíneos. No hacen referencia explícita a una extensión de las mismas a todo el clan pero ellos están documentando una sociedad en la que los clanes ya no eran grupos localizados. A pesar de todo este principio de solidaridad podría haber subsistido incluso hasta aquella época y podría estar implícito en la siguiente frase de Alviano, a pesar de su tremenda ambigüedad: *També hay execoções en nome de uma tribu o uma colectividade* (Alviano 1943: 20).

del Brasil sólo acogen al que va de paso si es de su mismo clan (**vid. infra, cap. X**).

Más allá de esto, como vemos, el *kü-a* como unidad política habría obedecido a las características que presenta el liderazgo en sociedades igualitarias. Como dijimos más arriba, y a pesar de la terminología empleada por los autores, ninguna de las formas de liderazgo (*to'ü, yuucü, toerü*) puede considerarse propiamente como jefatura, a menos no desde la clasificación que hace la moderna antropología cultural de inspiración neoevolucionista. En sociedades de ecología cazadora recolectora o cazadora/horticultora como la de los ticuna precontacto (incluida en el taxón amplio *sistemas políticos preindustriales no centralizados* (**Lewellen, 1985: 16**) o *sociedades de bandas y aldeas* (**Harris 1985: 309**)) los liderazgos son siempre bastante débiles, pues no existe una base económica suficiente para crear sistemas de autoridad mínimamente centralizada, y están basados en el carisma o prestigio personal o en el grado de parentesco y desprovistos de cualquier autoridad o potestad coercitiva o punitiva. Los líderes son más bien canalizadores de la opinión pública mayoritaria, conformada por una sociedad extremadamente igualitaria, cuyas únicas divisiones significativas son aquellas que se hacen de acuerdo a la edad y el sexo (**Harris 1985: 310**)

2.4.6. La significación del *kū-a* a la luz de las teorías sobre la construcción cultural del género. La sociedad ticuna como *brideservice society* y el *kū-a* como grupo de guerra.

Una perspectiva analítica un poco diferente, aunque complementaria, que puede ayudar a despejar que algunas de las incógnitas acerca de los mecanismos sociopolíticos del *kū-a* y de la sociedad ticuna en general es la que Collier y Rosaldo nos ofrecen en su famoso artículo de 1981 *Politics and gender in simple societies*, en el que, con el objetivo final de explicar las construcciones ideológicas sobre el género en las sociedades preestatales y precapitalistas sin clases, se desarrolla todo un exquisito y detallado análisis, desde un planteamiento sistémico, del funcionamiento interno de las sociedades igualitarias. De acuerdo con estas autoras, en cualquier sociedad la relación entre los constructos ideológicos, el modo y relaciones de producción y los procesos políticos y sociales es sistémica, es decir, interdependiente, siendo cada uno de estos elementos recíprocamente construido por y constructor de los otros, determinante de y determinado por los otros, conformador de y conformado por los otros, en fin, simultáneamente causa y efecto social en una sociedad que se contempla como un sistema, repetimos, interdependiente de estructuras²⁶.

En ese sistema, sin embargo, y a pesar de la mutua interdependencia, siempre existen estructuras más determinantes o importantes que otras. En las pequeñas sociedades precapitalistas sin clases este papel lo jugaría la estructura de parentesco y matrimonio, puesto que es el marco, como ya hemos expresado, en el

²⁶ El acercamiento teórico está muy próximo al concepto de estructura de estructuras con que Althusser y los neomarxistas de la escuela francesa repensaban el concepto marxiano de modo de producción.

que se organizan las relaciones políticas y económicas (Collier & Rosaldo 1981: 277). En este sentido, nos dicen las autoras, a diferentes tipos o sistemas de matrimonio corresponden diferentes formas de organización política y económica y diferentes ideologías de género. Así, las sociedades precapitalistas sin clases pueden dividirse en dos grandes categorías: las llamadas *brideservice societies* (sociedades del servicio del novio) y las *bridewealth societies* (sociedades del precio de la novia) entre las cuales los ticuna se incluirían en la primera categoría. La costumbre del servicio del novio, esto es, el conjunto de servicios y trabajos que el joven pretendiente realiza para sus futuros afines con el propósito de obtener su consentimiento para la entrega de su hija en matrimonio, ha sido ampliamente documentada entre los ticuna ²⁷, aunque hoy día parece totalmente extinta.

A partir de estas instituciones las autoras dibujarán todo el marco de relaciones de los respectivos sistemas sociales. El desarrollo posterior de esta tesis demuestra que, debido al modelo sistémico y circular de la argumentación, es indiferente que se tome como punto de partida una determinada característica de la sociedad u otra. Todas aparecen como causa y efecto de las demás. En realidad, lo mismo hubiera dado comenzar por el modo y relaciones de producción, por la organización política o, incluso por la superestructura ideológica. Si tomáramos como punto de partida, por ejemplo, el modo de producción observaríamos cómo las *brideservice societies* se corresponden con las sociedades cazadoras-recolectoras y cazadoras-horticultoras, a cuyo segundo tipo pertenecen los ticuna, mientras que las *bridewealth societies* sólo son posibles en sociedades ganaderas y/o de agricultura sedentaria y cerealista. No importa. Para los propósitos que nos guían, que no son otros que aplicar el análisis de Collier y Rosaldo para explicar

²⁷ Pacheco, 1988: 117 y nuestros propios informantes: *Antiguamente, tiempo de nuestros abuelos el muchacho, si quería conseguirse a la muchacha tenía que abrir chacra para sus papás, hacer una canoa, demostrar que era buen pescador. Ahora eso todo se acabó no más, ahorita ya no más se consiguen esposas porque sí.* (Leopoldo León, 80 años. Comunidad de Boyahuasú, Colombia)

las relaciones entre el sistema de parentesco y la organización sociopolítica de los ticuna precontacto, nos mantendremos fieles a la línea argumentativa de las autoras, sin hacer más comentarios a la lógica interna de la misma.

En las sociedades de servicio del novio los jóvenes consiguen esposa a través de regalos o trabajo para sus afines y no a través de pagos que establezcan los derechos de un hombre sobre una mujer de una vez para siempre. En las sociedades del precio de la novia, en cambio, las esposas se transaccionan por bienes, solidificando el matrimonio en una compra. Como los jóvenes no tienen medios para pagar dicho precio, este es adelantado por sus mayores, creándose de esa manera una relación de deuda permanente, de obligación de los jóvenes hacia los ancianos. En las sociedades del servicio del novio, como la ticuna, cada hombre controla lo que produce y no está en relación de deuda con ningún otro. Por otro lado, tanto en uno como en otro tipo de sociedad el matrimonio es la forma que tiene el hombre de adquirir una posición como ser socialmente activo. En las igualitarias sociedades del servicio del novio lo único que necesita un hombre es una mujer para convertirse en un miembro de pleno derecho en una sociedad de hombres independientes.

Esto es debido principalmente a la división sexual del trabajo, la cual también influye en la construcción de imágenes de género: las mujeres realizan las labores de recolección y horticultura, es decir, proveen la mayor parte de los alimentos, pero alimentos que solo se consumen en la esfera doméstica, que no se reparten en la colectividad, con lo cual son vistas como seres egoístas; los hombres, por su parte, monopolizan las actividades predatorias, caza y pesca, alimentos que se comparten con la comunidad, pues normalmente se obtienen por un esfuerzo común, es decir, se destinan a intercambios sociales. Gracias a ello los hombres son vistos como los creadores de la sociedad, de los vínculos sociales y sobre ellos se generan imágenes de generosidad, consideraciones de seres socialmente activos

en contraste con las mujeres que son consideradas seres socialmente pasivos. Aunque Collier y Rosaldo no lo mencionan, podríamos añadir también que los hombres no sólo intercambian carne (entre los ticuna eso sería probablemente sólo al interior del propio clan) sino también y fundamentalmente mujeres, lo cual alimenta aún más la imagen del hombre como ser socialmente activo y la mujer como ficha intercambiada pasivamente por sus parientes masculinos.

Tener una esposa, decíamos, es la condición *sine qua non* que un hombre necesita para convertirse en socialmente activo en una sociedad políticamente igualitaria. Con una mujer a su lado no tendrá que depender de nadie. Alimentado por ella, podrá dedicar su tiempo a crear las redes de intercambio que generan prestigio e influencia social. El matrimonio transforma al hombre de adolescente errante o dependiente de sus mayores en adulto igual a los otros. La clave del matrimonio reside, por tanto, en la reclamación por parte de los hombres del monopolio sobre los servicios cotidianos de una mujer concreta, porque la necesitan para ser políticamente iguales. En tanto que la mujer no puede ser conseguida por una transacción de bienes y, de esa manera, el matrimonio solidificado en un contrato de compra, el servicio del novio no es visto exactamente como un pago por la novia sino como una estrategia del novio, estrategia institucionalizada socialmente, para ganarse el favor de aquellos que han de darle la esposa.

Si pasamos ahora a los mecanismos políticos observaremos cómo estos están influidos por el sistema de matrimonio y la ideología de género y viceversa: La necesidad que tienen los jóvenes de esposas genera obligaciones hacia sus mayores, pero el hecho de que cada hombre gane su esposa a través de su propio trabajo limita el poder y autoridad de los ancianos. De esa manera la sociedad es muy igualitaria. Ningún adulto puede controlar la producción o extraer trabajo u obediencia de ningún otro y los ancianos no tienen poderes coercitivos sobre los

jóvenes. Como consecuencia la sociedad está determinada por un gran miedo a la violencia, porque no hay mecanismos para pararla, y la violencia, a su vez, es responsable del igualitarismo: por miedo a la violencia la gente no hace reclamaciones de poder o liderazgo sobre los demás muy a menudo, no acumula bienes que puedan atraer la envidia de los demás y, por lo tanto, desencadenen violencia.

El mundo se concibe como un mundo amenazado por la violencia, un mundo de individuos que no luchan por el dominio sino por ser iguales, porque la igualdad es el *status* más alto que existe. Y la fuerza, la habilidad y la voluntad para usar la violencia son las formas de adquirir ese *status*. Y porque la igualdad se obtiene a través del matrimonio, el conflicto político en este tipo de sociedades se presenta bajo la forma de competencia por las mujeres.

La estructura política afecta a la construcción cultural de la masculinidad y la femineidad y los códigos de valores asociados a ambos: la masculinidad se afirma a través de la fuerza y de la disposición a usar la violencia (los duelos a bastonazos o a puñetazos en el pecho, las competiciones de canciones o de lanzamiento de lanza son formas reguladas de demostrar estas capacidades que las autoras ponen como ejemplos). Las mujeres, por su parte, son culpadas como la causa del conflicto. Ellas son los seres problemáticos en el de otra manera armonioso mundo de los hombres.

El miedo de los hombres al conflicto por las mujeres les conduce a la necesidad de controlar el destino de las mismas. Por miedo al enfrentamiento entre los hombres las mujeres no pueden intercambiar comida o sexo libremente, ni pueden quedarse solteras porque eso conllevaría una gran cantidad de tensión. Pero el mismo miedo a la violencia le da a las mujeres mayor libertad en las sociedades del servicio del novio que en las del precio de la novia: los maridos son

reacios a hacer demandas estrictas a sus esposas y los parientes rara vez forzarán a una hija a un matrimonio no deseado. Otra razón es que en estas sociedades las relaciones de producción son tales que el producto de la mujer no puede ser usado para proyectar la carrera política del marido. No hay bienes acumulables que controlar o por los que luchar y por ello el control de la mujer no necesita ser tan estricto. Es por ello que los rituales de matrimonio están tan poco desarrollados en este tipo de sociedades, porque no se quiere poner en evidencia la debilidad del vínculo. El mismo argumento es aplicable a la relación ancianos-jóvenes: en las sociedades del precio de la novia los niños son vistos como una fuente de riqueza: un hombre obtendrá un pago por sus hijas y extraerá riqueza en forma de trabajo por sus hijos, que están obligados a obedecer y trabajar para el padre de por vida por la deuda contraída al adelantarles éste el precio de sus esposas.

Construido sobre la base de la comparación transcultural de tres sociedades diferentes (dos de cazadores-recolectores y una de cazadores horticultores) el modelo de Collier y Rosaldo podría ajustarse bastante bien al caso ticuna. Muchos de los rasgos mencionados en el modelo analítico parecen observarse también entre los ticuna: la división sexual del trabajo en los mismos términos, el gran igualitarismo social y la ausencia de poder coercitivo de sus cabezas de familia (*toeru*), la escasa significación de los rituales de matrimonio (que no mencionamos antes pero lo hacemos ahora), la amenaza constante de la guerra por falta de mecanismos para controlarla y la asociación estrecha entre la guerra y el control de las mujeres. Nuestros informantes más ancianos hoy en día parecen mantener la conciencia de que así era en otro tiempo: *Antiguamente se intercambiaban las mujeres para que no haya pelea, para que no hay contra* (Hernando Fernández, 50 años, Nueva Galilea). De acuerdo con algunos de estos informantes el intercambio de mujeres tenía lugar en forma de una lucha ritual entre ambas partes intercambiantes, idealmente dos jóvenes que se iban a casar con las respectivas hermanas :

Sale un luchador de cada raza y se reúnen en una comunidad. Entonces el que gana, gana una muchacha y el que pierde, gana solamente su parte de masato. Eso era antes, yo lo he visto en Arara y en Umariacú cuando yo era muchacho. Era una lucha libre. Se agarran y el que le bota tres veces ese ya perdió. Crian una muchacha de 14 a 15 años para eso. Faltando siete meses ahí avisan: "Tenemos una hija para defender la lucha. El que quiera ganarla ahí venga". Tiene que ser paujil con ardilla y el paujil también tiene que tener una muchacha para que de pronto la ardilla gana, gana la muchacha. Tiene que haber una muchacha de cada raza, es entre dos razas no más. (Manuel Fernández, 75 años, Nueva Galilea, Perú)

El joven paujil viene a pedir a la muchacha ardilla. Ahí el hermano de ardilla tiene que defenderla. El hermano de ardilla y el paujil luchan con espada [macana]. Si pierde el paujil no le entregan porque no vale. Si está igual con joven ardilla, cansados, cansados y paran, le entregan, y si gana también. (Francisco Bitancur, 70 años, Nueva Galilea, Perú).

Como en el modelo de Collier y Rosaldo la masculinidad se afirma por la capacidad y habilidad guerrera. El modelo es sin duda muy útil y creemos que puede ayudar a resolver o, al menos esclarecer, algunas de las incógnitas que plantea la organización sociopolítica de los ticuna precontacto y el concepto de *kü-a* como grupo corporativo. Especialmente clarificadora y crucial nos parece la distinción entre sociedades del servicio del novio y sociedades del precio de la novia. Hasta este momento habíamos tendido a considerar a la sociedad ticuna desde un punto de vista que englobaba a todas las sociedades precapitalistas, sin clases y sin autoridad centralizada en un mismo taxón etnográfico, cobijándolas bajo la etiqueta estructural-funcionalista de "sociedades segmentarias" o bajo la neoevolucionista de "sociedades de bandas y aldeas", y de esa manera pasado por

alto el importante detalle de que pueden existir diferencias importantes entre estas. Más aún, al venir el grupo local ticuna, supuestamente la unidad sociopolítica de la sociedad, definido por un criterio de unificación patrilineal tendimos a compararlo todo el tiempo consciente o inconscientemente con los modelos más descritos y paradigmáticos de grupos de unificación, los clanes y linajes africanos, en los que sin existir una autoridad política centralizada, existe una autoridad indiscutible y estratificada de la que emanan derechos y obligaciones de los ancianos cabezas de familia, linaje o clan sobre los jóvenes y las mujeres. Ahora ya sabemos que dentro de los *sistemas políticos preindustriales no centralizados* y, más concretamente, de las sociedades organizadas en grupos corporativos de unificación, los hay menos y más igualitarios. Los primeros coincidirían con esas *bridewealth societies* del modelo de Collier y Rosaldo, ejemplificadas por las sociedades pastoriles y de agricultores sedentarios africanas; los segundos con las *brideservice societies*, comunes a la mayoría de los grupos cazadores-recolectores y cazadores-horticultores, categoría en la que se incluyen la mayoría de los pueblos amazónicos.

En ese sentido, y desarrollando hasta sus últimas consecuencias el análisis de Collier y Rosaldo, Judith Shapiro, llegará a revisar el concepto de filiación patrilineal entre los grupos amazónicos. Para Shapiro, el concepto de filiación patrilineal desarrollado por el estructural-funcionalismo sobre la plantilla africana no sería válido para las sociedades amazónicas. Para Shapiro "*patrilineal descent*" in lowland South America results not from the tracing of genealogical connections, but from the cultural construction of masculinity. Amazonians have "patrilineality" not because they form corporate groups based on descent through males, but because they use the idiom of agnatic ties in a politics and religion organized around sexual differentiation (Shapiro en Collier&Yanagisako 1987: 13).

Es posible que los clanes nacieran de la necesidad de mantener a todos los hombres juntos para formar un grupo de guerra que les permitiera luchar contra otros grupos igualmente constituidos y afirmar así los valores que construían su masculinidad. Es posible. Como señalan Ortner y Whitehead (Ortner&Whitehead 1981) los constructos culturales no son meros reflejos, como diría un funcionalista, o justificaciones, como diría un marxista, de instituciones sociales. Si tomamos un punto de vista centrado en el actor social se nos mostrará como para el actor que opera dentro de determinados órdenes institucionales el mundo tiende a presentar apariencias inevitables y naturales y, viceversa, como las relaciones sociales son también conformadas por los conceptos culturales que la dinámica social creó en primer lugar. El argumento es de nuevo sistémico : el impulso guerrero de los varones ticuna, les lleva a formar grupos de solidaridad masculina que se cohesionan por criterios de filiación clánica, el agrupamiento de los hombres potencia a su vez los valores masculinos relegando a las mujeres al papel de pasivas piezas de intercambio, coartada ideológica para guerrear y suministradoras de comida para que a los hombres les quedase todo el tiempo para librarse a las actividades violentas (caza o guerra, en el fondo son intercambiables). El modelo explicaría así porque la sociedad ticuna, como muchas otras sociedades amazónicas, era una sociedad en permanente estado de guerra cuando no había presión ni demográfica ni ecológica por los recursos. La respuesta es que la guerra era el motor generador de la sociedad y, a la vez, era generada por esta.

Desde esa perspectiva el clan no puede considerarse como una unidad sociopolítica propiamente dicha, sino, quizá, y sólo como un grupo de guerra. Eso explicaría que su única jefatura centralizada fuese un líder de guerra especialmente entrenado para el combate, no elegido por criterio alguno de parentesco. Eso explicaría que, como grupo corporativo, el vínculo de solidaridad

más fuerte entre los miembros del clan era el que les unía en la guerra frente a otros grupos y, en todo caso, el de la obligación de reciprocidad en los intercambios de caza y pesca, alimentos obtenidos por los hombres en acciones “de combate”, como manera de mantener la cohesión al interior del grupo. Por lo demás, cada familia extensa, incluso cada familia nuclear y, más precisamente, cada varón adulto debía tener un *status* plenamente independiente y igual a los otros siendo estas las únicas y verdaderas células de la estructura sociopolítica y económica: el individuo varón-guerrero-pescador y su esposa-complemento horticultor. El clan podría interpretarse desde esta perspectiva como un grupo local de individuos política y socialmente iguales que lo único que necesitan para mantener ese *status* es conseguir una mujer, una mujer que, por la regla de exogamia existente necesitan procurar en un grupo enemigo.

La regla de exogamia es, de nuevo, una institución generadora de y generada por el sistema. Sin exogamia el conflicto por las mujeres se habría trasladado peligrosamente al seno del grupo local y la convivencia se hubiera hecho imposible. Era necesario sacar el conflicto de los límites del grupo para lograr la cohesión mínima que la sociedad necesitaba. De esa manera la exogamia genera la identidad intragrupal y la competencia intergrupala pero, viceversa, también es una consecuencia de estas: porque se está en guerra con el enemigo también es necesario casarse con él para controlar de alguna manera, a través de la alianza, la escalada insoportable de la guerra²⁸.

²⁸ Una y otra vez en la historia del mundo, las tribus salvajes deben haber tenido que enfrentarse a la simple alternativa práctica de casarse con extraños o ser matados por los extraños (E.B. Tylor, 1888; en Fox 1972: 5)

8.4.7. Conclusiones finales sobre la funcionalidad y carácter corporativo del *kū-a*.

La agrupación de los individuos en grupos de filiación patrilineal no debe llevarnos, pues, a error y contemplar el clan como un grupo corporativo fuerte, monolítico y polifuncional al estilo de los africanos. La sociedad ticuna, como otras muchas de cazadores-horticultores, es, si se quiere, y retomamos ahora el razonamiento neoevolucionista, un estadio intermedio entre las sociedades cazadoras-recolectoras más simples, donde no existe organización social más allá de la familia nuclear o la pequeña banda patrilocal, y las sociedades agricultoras y pastoriles organizadas en linajes y clanes fuertemente corporativos, que establecen un derecho de propiedad colectiva sobre las tierras, un liderazgo de los ancianos sobre los jóvenes, unos derechos de herencia y de sucesión de acuerdo a líneas prefijadas de parentesco, etc. Un estadio en el que las familias se agrupan en estructuras sociales mayores de acuerdo a los tres únicos principios organizativos y clasificadores: el parentesco, la naturaleza y el mito, conformando entre los tres un complejo totémico, pero sin perder su autonomía y operatividad social. El grupo de filiación tendrá, en este estadio, atribuciones y funcionalidades limitadas que hacen de él un grupo corporativo de “baja intensidad”. El hecho de que no sea un grupo de filiación real sino totémico, mítico, nos reafirma en esta tesis.

La verdadera estructura de parentesco la constituyen las familias nucleares y las familias extensas patrilocales. El clan patrilineal, como hemos señalado no sería mucho más que un principio de cohesión para otro tipo de agrupamiento social, un grupo o facción de guerra, puesto que el faccionalismo es necesario para el funcionamiento de la sociedad. En ese sentido, el epónimo totémico queda más claramente que nunca al descubierto en su funcionalidad de categorizador social y

el tótem, más que otra cosa, más que un antepasado del que emana la filiación colectiva, sería algo parecido a un estandarte de guerra²⁹, bajo el que se acogen un número determinado de individuos para diferenciarse en el campo de batalla de los demás, obteniendo a través de la *ethos* de la guerra y de la cohesión guerrera solidaria su realización personal y el máximo *status* posible y deseable: el de la igualdad y autonomía individual.

Un ejemplo de hasta qué punto podría ser sustentable esta teoría nos lo ofrece Cardoso de Oliveira. Dice Cardoso que el hecho de que no existiera ninguna autoridad política coercitiva no debe inducirnos a pensar que no existiera una lucha por el poder en otras formas y que este no tuviera una capacidad coercitiva y para ello ofrece el caso de la guerra entre los clanes *ñu?në(n)* y *'e?ne* que resultó con la asimilación del segundo por el primero, pasando los vencidos supervivientes a engrosar las filas del otro clan y a cambiar sus nombres por los del clan vencedor (Cardoso 1972: 88). El testimonio es revelador del encarnizamiento de la guerra entre clanes y de cómo el poder no puede localizarse en autoridad política concreta alguna sino en la guerra misma como institución reguladora de la política pero, además de eso, desnuda a nuestro entender la verdadera naturaleza de los clanes. Con ello parece evidenciarse que el *kü-a* no era un grupo de parentesco real. Derrotado y diezmado, el *kü-a é?ene*, probablemente, ya no era operativo como grupo de guerra y de manera automática sus supervivientes se incorporan al grupo vencedor, aceptando el criterio mediador del parentesco clánico, en realidad, podríamos decir, cambiándose el uniforme. Por lo demás cada individuo sabría y distinguiría cuales eran sus verdaderos parientes.

²⁹ En ese sentido somos conscientes de estar cerca de las tesis de Durkheim sobre el totemismo (Durkheim 1915) las cuales no consideramos incompatibles con las expuestas más arriba.

Es importante tener muy presente esta noción que acabamos de exponer acerca del *kü-a* ticuna. Es importante porque podría esclarecer el análisis del sistema de parentesco ticuna actual y de sus transformaciones a través del tiempo. Esta teoría, como decíamos unas páginas más arriba, explica quizá, mejor que lo haya hecho ningún otro autor, la facilidad con que se disgregó y desestructuró el *kü-a* en unos pocos años tras la llegada de los patrones. Al acabarse la guerra se acabó también el principio estructural que soportaba su cohesión y la sociedad se disgregó en sus componentes de parentesco reales. También arroja luces insospechadas sobre el llamado por algunos autores (Cardoso, Pacheco) “individualismo” ticuna, individualismo que ellos achacan al largo periodo de atomización social. Nuestra teoría, por el contrario, demostraría que ese individualismo estaba ya presente en la sociedad precontacto que no era en el fondo sino un aglomerado de familias nucleares, de parejas hombre-mujer autosuficientes, no muy diferente, por ejemplo, a la de los *ǀkung sang* del Kalahari (Lee, 1972) con la salvedad de que el *ethos* de la guerra los compelia a agruparse en aparentes estructuras de parentesco más englobantes para poder sobrevivir y, probablemente, para que su vida tuviese sentido.

8.5. El intercambio matrimonial: sus efectos en la estructura social.

8.5.1. Las reglas de intercambio matrimonial.

Como ya indicábamos, por encima del nivel del *kü-a* no existían en la sociedad ticuna más que tres mecanismos de relación social: la guerra, el intercambio matrimonial y la celebración de rituales. La indisoluble relación entre los tres es patente. El vínculo entre la guerra y el matrimonio ya ha sido suficientemente explicado. En cuanto a las ceremonias, estas se resumían básicamente en los ritos de iniciación masculino y femenino, ligados a la construcción ideológica de los roles e imágenes de género y, por tanto, también al matrimonio y a la guerra en la manera ya indicada.

El matrimonio era la más sólida expresión y garantía de la alianza interclánica. Las reglas exogámicas de clan, mitad y tribu se cumplían estrictamente. La violación de las dos primeras era considerada como incesto y podía ser castigada muy severamente, incluso con la muerte. La regla era tan estricta que no sólo sancionaba el matrimonio o las relaciones sexuales entre miembros del mismo clan o mitad sino incluso cualquier *involuntary glance at the genitals* (Nimuendajú 1952: 61). El propio Nimuendajú (Nimuendajú 1952: 62) y Fidelis de Alviano (Alviano 1943: 18) nos relatan casos de asesinato por cuestiones de incesto aún en los años cuarenta de nuestro siglo. Esta radicalidad

en el castigo a la transgresión de la norma de exogamia no hace sino confirmarnos el alto grado de funcionalidad que esta desempeñaba en la sociedad ticuna .

Parece ser que existían dos tipos de matrimonio preferencial :

- Entre primos cruzados bilaterales (bien reales, bien clasificatorios) la cual no es sino una norma derivada de la práctica real del intercambio regular de hermanas entre los miembros de dos clanes de diferente mitad (*A marries the sister of B while B marries A's sister* (Nimuendajú 1952: 54). *A uniao mais desejada entre os Tukuna é aquela em que um indivíduo A casa como a irma de B e êste casa com a irma de A* (Cardoso 1972: 77).
- Entre un hombre y la hija de su hermana (Cardoso 1972: 77).

El primer caso daría lugar a un típico sistema de intercambio restringido de reciprocidad directa entre secciones generacionales de cada mitad, un sistema Arunta o Kariera clásico (Levi-Strauss 1991 [1949]: 195-217), (vid. fig.1). El segundo, también mantiene la reciprocidad directa entre los dos grupos, lo único que hace es posponerla a la generación siguiente, es decir, te casas con la hija de tu hermana y cedes tu hija al hermano de ésta, que al mismo tiempo es sobrino, cuñado y yerno y rompiendo de esa manera el sistema generacional de secciones que caracteriza a los modelos kariera o arunta (vid. fig.2) . Ya veremos cómo la lengua ticuna aplica un solo término de parentesco a todas estas categorías, corroborando así la tesis de los dos tipos de matrimonio preferencial.

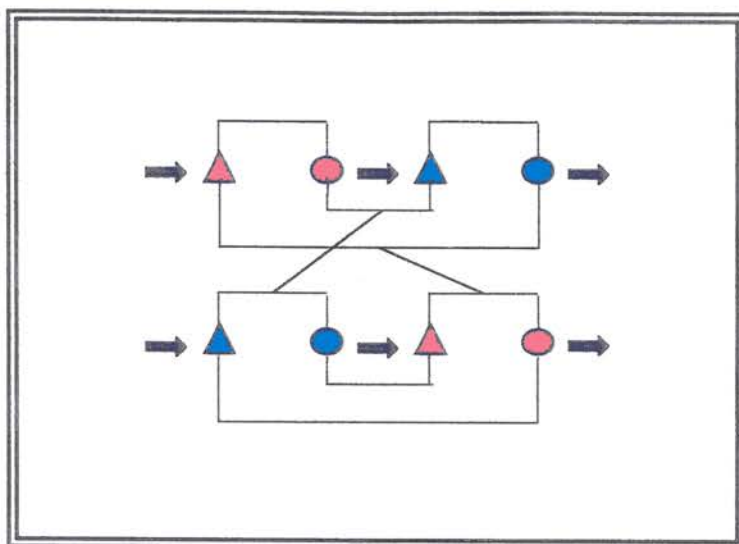


Fig. 1. Modelo Kariera.

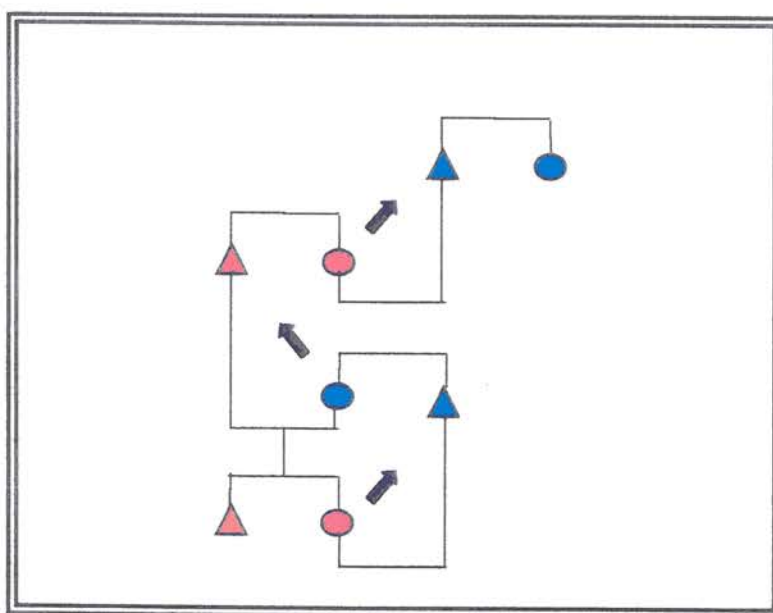


Fig. nº 2. Modelo de matrimonio preferencial tío materno-sobrino

Por tanto, en principio, ambas reglas matrimoniales establecerían intercambios matrimoniales simétricos entre dos clanes. ¿Era entonces el sistema de alianzas ticuna precontacto un sistema de intercambio restringido que establecía intercambios recíprocos directos entre dos clanes y sólo entre esos dos clanes o,

por el contrario, existía un intercambio generalizado donde todos los clanes intercambiaban esposas entre sí aún manteniendo la reciprocidad simétrica al nivel de las mitades?. Por expresarlo de forma gráfica ¿el sistema de intercambios matrimoniales se ajustaba al modelo de la figura nº3 o era algo más parecido al de la figura nº4?

A ↔ B

A1 ↔ B1

A2 ↔ B2

A3 ↔ B3

Fig. 3

A ↔ B

A1 ↔ B1

A2 ↔ B2

A3 ↔ B1

Fig.4

Nuevamente nos encontramos con la falta de datos al respecto que nos llevan al terreno de la especulación. Los únicos datos fiables de que disponemos son los que se refieren a las alianzas entre clanes documentadas en la actualidad, de los años 70 en adelante (porque Nimuendajú, Alviano o Cardoso no nos detallan ninguna) y más concretamente las registradas por nosotros mismos en nuestra propia investigación. En ellas, como comentaremos más adelante, se observan bastantes casos de intercambio directo de hermanas reales, muy pocos matrimonios tío materno sobrina y se aprecia la existencia de intercambios preferenciales entre determinados pares de clanes, pero estos intercambios, aunque mayoritarios, no son exclusivos y todos los clanes pueden, y de hecho lo hacen, intercambiar alianzas matrimoniales entre sí en una red muy compleja, hasta cierto

punto trazada por la aleatoriedad estadística, manteniendo la reciprocidad directa y simétrica absoluta solamente a nivel de las mitades y eso sólo debido al mantenimiento de la regla de exogamia. ¿Es este un resultado de la dispersión y disgregación de los clanes y de las transformaciones subsecuentes en la sociedad ticuna o era ya la pauta en la época anterior al caucho? ¿Indica el mantenimiento presente de una cierta preferencia estadística por el matrimonio entre miembros de dos clanes concretos que esa era la pauta absoluta en el pasado?.

Es muy difícil asegurarlo. Lo único que podemos hacer es especular. Tomadas por separado, ambas reglas matrimoniales pueden mantener, sin excesivos problemas, un intercambio simétrico. Sin embargo, la existencia conjunta de las dos, como así afirman los autores para la sociedad ticuna, y su aplicación a la realidad concreta, con su aleatoriedad demográfica, provocarían, quizás, un desequilibrio que podría obligar en algún momento a romper la reciprocidad absoluta y simétrica entre clanes y que acabaría interconectando a todos los clanes en una maraña de redes de alianza sin simetría ninguna. Fijémonos, además, que los autores utilizan el término de “preferencial” (Cardoso habla del matrimonio *mais desejado*) pero nunca el de “prescriptivo” para referirse a ellas e ilustremos y desarrollemos esta tesis con un ejemplo gráfico:

Partamos de nuestro conjunto simple de dos grupos (dos clanes patrilineales) que van a intercambiarse mujeres entre sí, pero ahora introduzcamos en el esquema las dos reglas matrimoniales juntas y demos a los grupos una complejidad mayor introduciendo una variable más, como es el desequilibrio en el número de integrantes de cada sexo.

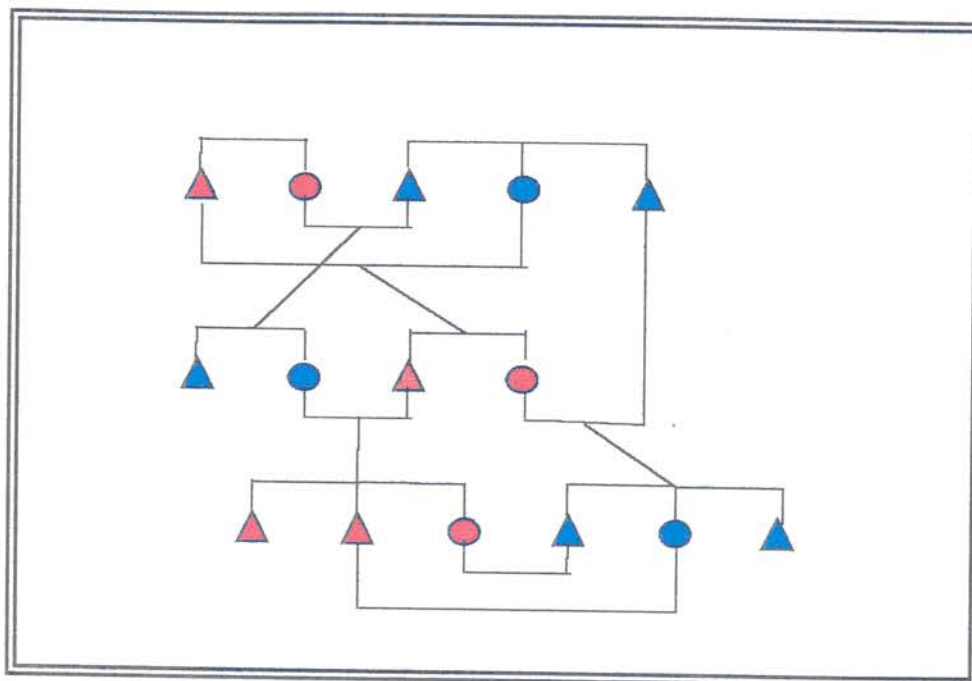


Fig.5. Modelo simulado con superposición de las reglas de matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales y tío materno-sobrina.

Como observamos en el gráfico 5, en la segunda generación hay un varón A_2 que se casará con su prima cruzada bilateral pero otro B_2 quedará sin nadie con quien casarse en A porque la mujer que le correspondía ha preferido hacerlo con su tío materno. Los varones de la tercera generación no tienen primas cruzadas bilaterales propiamente dichas con quienes casarse, si se aplica estrictamente la regla, pero, como el término para designar a la “prima cruzada” es clasificatorio en lengua ticuna, todas las hembras del otro clan serán cónyuges posibles y de hecho se casarán. Sin embargo, no había igualdad en la proporción de sexos y un varón A_3 y otro B_3 quedarán sin poder casarse en el clan recíproco. Al mismo tiempo, sus hermanos, al hacerlo, le han cerrado al soltero B_2 de la segunda generación la posibilidad de casarse con una sobrina (aunque lo normal en este caso, dada la diferencia de edad y de *status*, es que sucediese al contrario). Quedarán así tres varones “suelos” que deberán buscar sus esposas en otro clan C o D o X.

La superposición de las dos reglas matrimoniales (no prescriptivas) , sumada a la aleatoriedad demográfica convertían, pues, probablemente el sistema ticuna en un intercambio clánico asimétrico y sin regla fija aparente, pero no puede asegurarse con certeza. Habría que añadir como otro factor la práctica esporádica de la poliginia ³⁰, practicada normalmente por los individuos senior, con un mayor prestigio dentro de cada clan, que implicaría también una escasez de mujeres casaderas según las normas preferenciales. Los más viejos, porque tienen un mayor *status*, quizá acapararan sobrinas provocando la necesidad de sus hijos de buscar su esposa en otro clan.

Así, en el caso ticuna, el modelo de reciprocidad directa tipo Arunta o Kariera quedaría roto por el de circulación generalizada de las mujeres entre los clanes pero al final ambos se conjugan a través de la única regla prescriptiva, la única regla que nunca se rompe, la de la exogamia de mitad y clan, para mantener la reciprocidad en ese nivel superior: el de la mitad. De esa manera resultaría un modelo de intercambio en el que los clanes intercambian mujeres de forma unas veces recíproca, otras veces no-recíproca pero manteniendo la reciprocidad en las mitades. La mitad A da todas sus mujeres a B y viceversa.

El sistema dualista restablecía el equilibrio de la reciprocidad en las alianzas, pero al no ser de ninguna manera la mitad un grupo corporativo, este intercambio recíproco no debió tener ninguna consecuencia social. Si tuvo que tenerla, en cambio, el hecho de que el intercambio entre clanes no fuera recíproco, pues este matiz implica un desequilibrio en el número de alianzas interclánicas que pudo tener muchas consecuencias. Para empezar, la aleatoriedad demográfica o la mayor o menor práctica de la poliginia en un determinado clan puede resultar en

³⁰ *It is legitimate for a man to marry more than one woman at the same time, but polygamy is rare.* (Nimuendajú 1952:94).

que en un momento dado haya clanes más “receptores” de mujeres y clanes más “donadores”. Partiendo del principio establecido por la Antropología (Mauss, Levi-Strauss, Leach, Fox, etc) de que generalmente el grupo que recibe mujeres queda en deuda con el donador y, por tanto, en una situación inferior a la de aquel tendríamos que suponer una desigualdad de *status*, al menos transitoria, entre los clanes. Si esa situación transitoria se modificase en la siguiente generación a favor de otros clanes no habría tenido consecuencias importantes, pero si la situación de un clan como “receptor” o “donador” se hubiera mantenido a lo largo de varias generaciones hasta llegar a institucionalizarse, el resultado podría haber sido entonces una sociedad estratificada en clanes jerarquizados, unos más poderosos y otros relativamente subordinados a estos. Como ningún clan puede retener a sus mujeres en su grupo de origen hemos de suponer que las razones que pudieron haber sustentado esta jerarquización fueron de índole demográfico y el proceso pudo haber sido más o menos así: Los clanes que ocuparan los territorios más ricos en caza y pesca o de suelos más fértiles podrían sostener contingentes de población más numerosos que los de sus vecinos de zonas menos favorecidas. De esta manera generarían un excedente de mujeres con respecto a otros clanes para establecer alianzas, convirtiéndose así en “donadores”. Pero podría ser, por otro lado, que la relación de fuerzas haya sido al contrario: los clanes más escasos de mujeres quizá fueran los más guerreros y, por tanto, los más temidos y respetados puesto que la falta de esposas potenciales debía generar mayor agresividad entre su clase de jóvenes guerreros. Todos los informantes coinciden, en efecto, al afirmar que existían unos *kü-a* más guerreros que otros.

Esto no deja de ser, por supuesto, una teoría no demostrable con datos empíricos, pues no disponemos de ninguna información al respecto. Sin embargo, es conveniente tener en cuenta que esta hipótesis explica satisfactoriamente la absoluta carencia de funcionalidad de la mitad ticuna, pues vacía de contenido la reciprocidad matrimonial entre las mitades. Quizá, a nuestro modo de ver, y con

esto somos conscientes de estamos llendo más allá de lo que ninguno de los autores afirma, haya que ver a la mitad, ya incluso para esta época anterior al contacto con los blancos, como una estructura superviviente de una etapa anterior (quizá el pueblo ticuna tenga su origen en la fusión de dos tribus diferentes, o quizá la forma de residencia fue en alguna otra época distinta, similar a las aldeas dualistas sherente o bororo).

8.5.2. Algunas características del matrimonio ticuna.

La mujer debía someterse a un obligatorio rito de paso antes de poder contraer matrimonio (Schultz 1959: 629-646), conocido en ticuna como *worecũ*, en español como *pelazón* o en portugués como *moça nova*, ceremonia que se llevaba a cabo tras la menarquía y que consistía en una especie de muerte simbólica de la niña, a la que se encerraba en un cobertizo durante varios meses y se la rapaba el pelo (de ahí “pelazón”), para renacer investida de su nueva condición de mujer. A partir de la celebración de ese rito sus padres podían empezar a buscarle marido. El matrimonio no comportaba ninguna ceremonia especial, ninguna ritualización o carácter sagrado salvo una pequeña bendición de la abuela paterna (Nimuendajú 1952: 93), característica típica de las sociedades del servicio del novio. Nimuendajú afirma que los padres elegían al marido pero que el tío paterno de la chica tenía derecho de veto por lo que la solicitud de matrimonio por parte de la familia del novio solía realizarse siempre a través de aquel. Ningún autor menciona en ningún momento la existencia de dotes, y es lógico suponer que esta institución no existía, pues no había bienes de valor, muebles ni inmuebles, que entregar.

La poliginia, aunque no muy frecuente, se practicaba, así como otros mecanismos asociados a los sistemas patrilineales, tales como el levirato, aunque no fuera obligatorio. El divorcio también estaba contemplado dentro del sistema ticuna, fundamentalmente por maltrato de la mujer, en cuyo caso esta podía regresar a la casa paterna. En general, los hijos del matrimonio permanecían con la mujer pero, puesto que en ellos residía la continuidad de la identidad clánica del padre, éste podía reclamarlos si lo deseaba, y ese derecho no podía serle denegado (Nimuendajú 1952: 94). Dado que para estas cuestiones no disponemos de otra fuente más que la del propio Nimuendajú, y que estos son los únicos datos relevantes que este autor nos proporciona, no parece que sea posible profundizar mucho más sobre estas cuestiones.

8.6. La funcionalidad del sistema terminológico de parentesco.

Los sistemas terminológicos que expondremos a continuación han sido todos obtenidos en estudios contemporáneos pero, como este aspecto del parentesco suele ser el que menos sujeto está a los cambios, pensamos que los ejemplos son perfectamente extrapolables a las condiciones del pasado. La perfecta adaptación y funcionalidad de la terminología sobre el sistema de parentesco dualista nos convencerá suficientemente de esto. Hemos recogido aquí las terminologías de tres autores diferentes, obtenidas en lugares y momentos distintos, más una última recogida por nosotros mismos entre varios informantes de las comunidades de San Martín de Amacayacu y Boyahuasú y contrastada mediante técnicas de triangulación. La comparación entre las cuatro versiones permitirá un análisis lo más riguroso posible del sistema terminológico de parentesco. Para la transcripción de los términos ticunas he empleado el criterio seguido por Emilia Montes y Gloria Fajardo (**Fajardo 1986: 47-48**) no sólo porque en ese sentido lo considere más rigurosamente científico que el del resto de los autores, dada la condición de filóloga de la señora Montes, sino porque se hacía necesario unificar los criterios. En la página siguiente se muestra un cuadro con las cuatro terminologías de parentesco a comparar:

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO TICUNA

	NIMUENDAJU	CARDOSO	MONTES/FAJ.	ULLÁN
FF	/o'i/	/o'i/	/cari o'i/	/o'i/
MF	/o'i/	/o'i/	/cari o'i/	/o'i/
FM	/caue/	/no'e/	/cari doe/	/no'e/
MM	/caue/	/no'e/	/cari doe/	/no'e/
F	/caudatw/	/caudatw/	/caudatw/	/caudatw/
M	/caue/	/caue/	/caue/	/caue/
FB	/caunepw/	/caunepw/	/caunepw/	/caunepw/
MZ	/cautekw/	/caunepwma?/	/cauge/	/cauge/
FZ	/cautekw/	/cautekw/	/cautekw/	/cautekw/
MB	/o'w/	/carikuta/	/carikuta/	/cauta'a/
FBS	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/
MZS	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/
FBD	/caueya/	/caueya/	/caueya/	/caueya/
MZD	/caueya/	/caueya/	/caueya/	/caueya/
FZS	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
MBS	/cauta'a/	/cauta'a/	/carikutade/	/cauta'a/
FZD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
MBD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cari kutaakw/	/cauta'a/
B	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/	/cauene'e/
Z	/caueya/	/caueya/	/caueya/	/caueya/
BS	/caumagw/	/caumagw/	/caumagw/	/caumagw/
BD	/caumagw/	/caumagw/	/cauede'eakw/	/caumagw/
ZS	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/

ZD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
S	/caune/	/caune/	/caune/	/caune/
D	/cauakw/	/cauakw/	/cauakw/	/cauakw/
SS	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
DS	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
SD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/
DD	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/	/cauta'a/

Las diferencias entre los autores son pequeñas y, como veremos, no demasiado significativas, pues no alteran la lógica funcional del sistema. Algunas, con todo, pueden someterse a crítica.

En la generación +2, la de los abuelos de ego, Nimuendajú asigna para la **MM** y **FM** el mismo término que para **M**, considerándolo clasificatorio (Nimuendajú 1952: 155). El resto de los autores, sin embargo, han encontrado un término diferente al de **M** para designar a **MM** y **FM** por igual, marcando así la diferencia generacional aunque no de línea.

En la generación +1, la de los padres de ego, Nimuendajú encuentra un sólo término para la **FZ** y la **MZ** mientras que todos los demás registran términos distintos. Para **MB** yo encuentro en todos mis informantes el término /cauta'a/, que ya veremos que es la clave del sistema de parentesco. Nimuendajú, sin embargo, encuentra /o'e/ y los restantes autores un término que fonéticamente estaría muy cerca de /cauta'a/ : /carikuta/. Fajardo, además, en su obra, concluye a través de Nimuendajú y de la lengua que el término, /carikuta/, es, en realidad, /cauta'a/ : *Nimuendajú encontró el término /o'e/ que más parece ser usado para*

la segunda línea ascendente y más aún, el término para la esposa de este, según Nimuendajú, es /cauta'ma/ lo cual traduciría “la esposa (ma) de cauta'a, lo que indicaría que al tío materno se le llamaría /cauta'a/ y no /o'e/ (Fajardo 1986: 50).

En la generación 0, la de ego, coinciden todas las listas salvo los **MBS** y **MBD** de Montes y Fajardo, pero ellas mismas acaban concluyendo que, en realidad, son */cauta'a/* : puesto que */cari kutade/* (“mi tío materno-hijo”) y */cari kutakw/* (mi tío materno-hija) no son sino términos descriptivos englobados dentro de otro término clasificatorio, el de “tío materno”, es decir, */cauta'a/*, como ya concluimos. *Lo que implica que existe, en concordancia con Nimuendajú y Cardoso de Oliveira, un sólo término para designar a los primos cruzados sin tener en cuenta el sexo (Fajardo 1986: 50).*

Por último, en la generación -1, la de los hijos de ego, sólo existe una pequeña diferencia sin importancia : Fajardo es la única en diferenciar a la **BD** con un término descriptivo.

Una vez vistas las diferencias, podemos concluir que estas no son fundamentales y que, obviando algunas de ellas por las razones ya aducidas, es posible construir un esquema terminológico común en el cual reduciremos los términos lingüísticos a números para su mayor claridad.

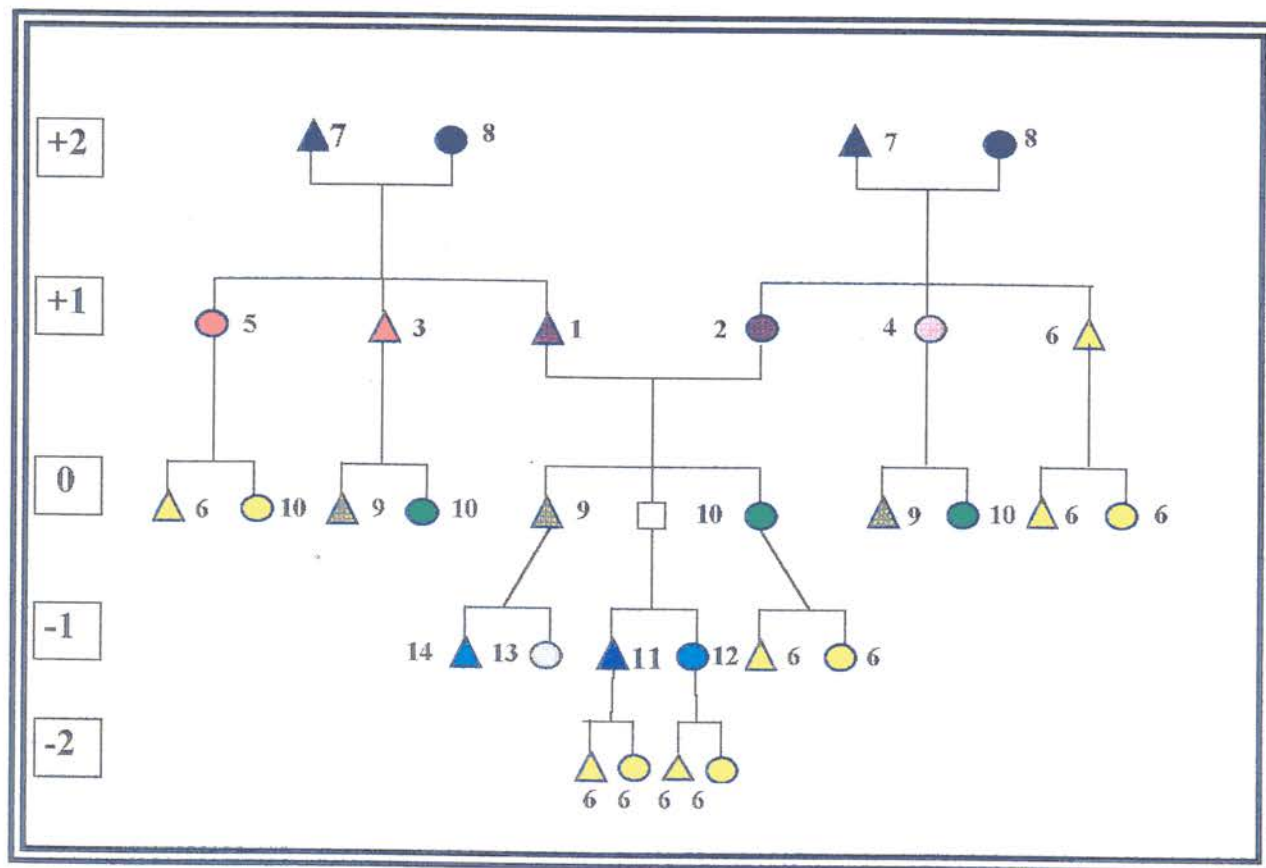


Fig.6. Representación numérica del sistema terminológico de parentesco

Vemos, pues, que el sistema se ajusta bastante bien al modelo terminológico iroqués (Harris 1985: 299) y tiene unas características evidentemente clasificatorias, es decir, la terminología está derivada del sistema exogámico de mitades y cumple su función en el mismo : distinguir a través del lenguaje qué parientes son posibles cónyuges y con cuáles el matrimonio está estrictamente prohibido. Así, todos los miembros de la mitad opuesta que están sujetos a una posible relación matrimonial son agrupados en un solo término, /cauta'a/, sin distinción de sexo o generación. Si para los miembros de la segunda generación ascendente de ego (+2), MF y FM, este término no se aplica es probablemente

porque la diferencia de edad no los incluye en la categoría de “casaderos”. Los primos paralelos son designados igual que los hermanos, indicándose de esta manera su condición de “no casaderos”.

La clave está, pues, en el término /cauta'a/. Su aplicación establece los dos tipos de matrimonios preferenciales que ya apuntábamos: el de primos cruzados bilaterales y el de tío-sobrina materna. El primero, que puede también contemplarse como el intercambio de hermanas (reales o clasificatorias) entre dos grupos (Fox 1972: 167), debió ser más común, no sólo porque así lo establece el paradigma de los sistemas de mitades (ya dijimos como el ticuna se aproximaba más quizá a un modelo Murngin) sino porque la terminología parece reforzarlo: Cardoso de Oliveira recogió el término /caunapw ma?/ para la MZ lo que significa literalmente *esposa del caunapw*, es decir del FB (Cardoso 1972: 73).

Por si aún no quedara suficientemente demostrado el carácter clasificatorio de la terminología ticuna y de la función que desempeña el término /cauta'a/ añadiremos más cosas:

- Cardoso señala cómo ese término se extiende también a todos los hijos de los primos de ego que no pertenezcan a la misma mitad de este así como se emplea el término /caumagw/ para designar a todos los que sí pertenecen a su mitad. De esa manera se establece una única división clasificatoria por mitades en la generación -1 a través de dos únicos términos.

- Ninguno de los autores señala la terminología que se aplica a los afines. No nosotros sí la hemos recogido en nuestro trabajo de campo, aunque hemos preferido presentarla aparte. Pues bien, a los WF, HF y H también se les reconoce como /cauta'a/. La W tiene, sin embargo, su término propio, /cauma/, mientras que a las WM y HM se las denomina /caue/ (“madre”). No he encontrado una

explicación para esta diferencia, pero hemos de tener en cuenta que los sistemas terminológicos tampoco son mecanismos absolutamente lógicos y rígidos.

Una falla que parece tener aparentemente el sistema tal y como lo hemos puesto en funcionamiento es la denominación como */cauta'a/* de los SS y SD, que evidentemente pertenecen a la misma mitad que ego. Sólo dos autores, Cardoso y Fajardo señalan la contradicción, y sólo el primero parece haberla resuelto. La solución, al parecer, se encuentra en el propio lenguaje ticuna, cuyos sustantivos son declinables. Cardoso argumenta que la transcripción de los términos de parentesco olvidó este carácter y sólo reflejó el nominativo. Así, el nominativo */cauta'a/* se aplica también, quizá por mimetismo, a los hijos del hijo pero no así el vocativo */too'ta'a/* que sólo se aplicaría a los miembros de la mitad opuesta (Cardoso 1972: 77). De esa manera, el problema queda resuelto. Como debemos comprender, la cultura no es un sistema mecánico y racionalizado que pueda someterse siempre con precisión a plantillas y generalizaciones lógicas y muchas veces hace complicado lo que podía ser sencillo y directo.

CAPÍTULO IX

**DEL CLAN PATRILINEAL
A LA FAMILIA NUCLEAR COGNATICA:**

**LAS TRANSFORMACIONES
EN EL SISTEMA DE PARENTESCO TICUNA**

9.1. Introducción.

¿Cómo afectó la actuación conjunta de los factores y agentes de cambio que ya describimos en la primera parte de esta tesis al sistema de parentesco original que ya hemos descrito?.

Como en cualquier proceso de cambio social, las relaciones de causa-efecto entre los distintos fenómenos son múltiples e interdependientes, de ahí que para su análisis suela ser necesaria la construcción de un esquema explicativo medular, tomando una cadena causal central, que sirva como hilo conductor en la explicación del proceso. Nosotros, partiendo de estudios como los de Roberto Cardoso de Oliveira (**Cardoso 1972**) o Fajardo-Torres (**Fajardo y Torres, 1988**) hemos querido estructurar este análisis diacrónico en torno a la que creemos es la secuencia principal del proceso, aquella de la que depende, en gran medida, el resto de las transformaciones y que sería la siguiente : La dominación del agente de cambio patronal desde finales del siglo XIX, el primero en interactuar verdaderamente con intensidad sobre el conjunto de la sociedad ticuna, con importancia especial en el terreno económico y político, produjo la desestructuración de las formas de residencia comunal tradicionales. La aparición de nuevas formas de residencia y del sistema de dominación colonial, con el fin de las guerras clánicas y la desaparición de los *toi* condujo a su vez a la necesidad de cambios adaptativos en el sistema de parentesco y relaciones sociales. Con ello no hacemos sino retomar la tesis, ya expuesta en páginas anteriores que considera la forma de residencia como el organizador básico del sistema de parentesco (**Fox 1972 ;Harris 1985**)

Los ticunas estuvieron sometidos, como ya ha sido analizado, a dos procesos diferentes: uno de dispersión y otro de concentración residencial, en gran medida consecutivos en el tiempo. Cada uno de estos dos procesos de cambio residencial tuvo consecuencias significativas sobre el sistema de parentesco y la organización social ticuna, que continuó determinada básicamente por aquel, y serán analizadas en un apartado concreto.

9.2.El periodo de dispersión residencial: destrucción de las malocas clánicas y constitución de unidades uxorilocales

Como ya señalamos en su debido momento en la primera parte de esta tesis (vid. *supra*, cap. V) y no vamos a repetir ahora en extenso, el sistema de dominación y explotación de los fundos caucheros, con sus objetivos de maximización de la extracción de látex, rompió totalmente en unas décadas con la unidad residencial tradicional, la maloca uniclánica, que fue sustituida por pequeñas malocas abiertas (*ipata*) y viviendas de tipo unifamiliar, separando a los miembros del antiguo grupo local patrilineal y patrilocal.

Si partimos de la nueva visión que del *kū-a* ticuna se ofrecía en el apartado 9.5 del anterior capítulo no resulta demasiado difícil de imaginar como pudo producirse la desintegración del clan. Eliminado el factor de cohesión bélico por un agente dominador externo, los clanes perdieron su funcionalidad corporativa y, así, la sociedad se disolvió en sus niveles estructurales primarios: las familias nucleares y extensas. La acción premeditada y planificada de los patrones tuvo que ver, evidentemente, con la dispersión pero esta también se produjo muy probablemente de manera espontánea y automática. Los segmentos familiares, que siempre habían sido autosuficientes y autónomos, salvo en lo que respecta a su funcionalidad solidaridad como grupo de guerra, también se distribuyeron probablemente de forma voluntaria por la selva buscando nuevas estradas de siringa puesto que, recordemos, comerciar el látex era la única forma de obtener los productos manufacturados de los que dependían.

En nuestra opinión la disolución del *kü-a* como grupo local de residencia no debió ser algo tan traumático como otros autores parecen indicar. Más bien, perdida su funcionalidad primaria y, nos habríamos aventurado a decir, única, la sociedad se descompuso naturalmente en sus elementos constitutivos. En ese sentido la Era del Caucho no rompió de manera brutal y cataclísmica las estructuras de parentesco y sociales ticuna, lo que hizo fue romper la cubierta más externa de su armazón, romperla por las líneas de falla preexistentes, autóctonas, de manera que quedaron plenamente al descubierto sus elementos estructurales primarios. La sociedad ticuna se convirtió en un conjunto de familias nucleares de parejas independientes agregadas a lo sumo en conjuntos de familias extensas, la formación social más simple del espectro como la de los *ikung sang* (Lee 1972) o los esquimales (Harris 1985) pero es que, en realidad, como hemos explicado, esta era ya la estructura social que subyacía por debajo de la agrupación e identidad clánica.

9.2.1. Las nuevas unidades sociales y de parentesco: el dominio de la uxori-localidad.

Tanto en las *ipatas* como en las agrupaciones de casas unifamiliares que sustituyeron a la maloca tradicional (*i*) como formas de residencia, la estructura social siguió siendo básicamente la misma que en el pasado, pues los ladrillos de construcción de la sociedad seguían siendo los mismos: varias familias nucleares formando una familia extensa de entre 50 y 60 miembros. El hecho de que las familias nucleares habitasen todas juntas en el mismo edificio o que lo hicieran por separado en una agrupación de residencias unifamiliares no altera sustancialmente la composición ni la naturaleza del grupo local.

Dos eran las diferencias fundamentales entre el nuevo grupo local de residencia y el antiguo de las malocas clánicas (*i*):

a) Su tamaño era menor. Si las grandes malocas habían albergado varios conjuntos de familias extensas, los nuevos grupos locales estaban formados solo por una. Es decir, el mecanismo de segmentación se detenía en un nivel inferior: el segmento mayor ya no era el *kū-a* que se segmentaba en familias extensas que, a su vez, lo hacía en familias nucleares, sino la familia extensa. La segmentación se produce solamente a dos niveles.

b) Su composición era distinta, pues se produjo un cambio en el criterio de reclutamiento del grupo local, basado anteriormente en la pauta de residencia postnupcial patrilocal que mantenía a todos los hombres del clan juntos. Dicha pauta fue sustituida por una pauta uxori-local que tuvo como consecuencia, entre otras, la formación de grupos locales compuestos por individuos de clanes distintos, situación que, como explicamos, condujo a la confusión de muchos autores respecto al carácter del grupo local precontacto (**vid supra, cap. IX**)

La uxori-localidad se convirtió, sin duda, en la pauta preferencial. Así parecen indicarlo los testimonios de nuestros informantes ancianos y de mediana edad que vivieron en ese tipo de hábitat, todos los cuales afirmaban haberse ido a vivir a la casa de su mujer al contraer matrimonio. La uxori-localidad se explica como un mecanismo adaptativo a las mismas formas de explotación del caucho, labor, ya explicamos, de características muy dispersivas que obliga al varón, quien por las duras condiciones del trabajo y su mayor capacidad de movilidad es el único que puede dedicarse a la tarea, a pasar largas temporadas fuera del hogar. Ante unas condiciones ecológicas y económicas como estas, la uxori-localidad parece el

mecanismo de adaptación menos costoso para la sociedad ¹: dada la prolongada ausencia del elemento masculino, la mujer debe convertirse en garante de la permanencia social, en centro de la casa, en cultivadora de las tierras, en educadora de los hijos². La residencia uxorilocal no es, pues, sino la consecuencia de la reestructuración de la unidad familiar en torno de las esposas. Por otro lado, esta también pudo ser facilitada por la costumbre anterior del servicio del novio que obligaba al muchacho a pasar una temporada viviendo con sus futuros suegros.

El sistema uxorilocal entre los ticunas, tanto en las malocas como en las viviendas unifamiliares dispersas, aunque consecuencia de una coyuntura de dominación, aunque situación generadora de tensiones y disfunciones sociales, duró, no obstante, lo suficiente como para dejar otras improntas significativas en la cultura. Nimuendajú cita el de la propiedad femenina de la chacra, puesto que es la mujer la que la trabaja³, pero hay otros indicios, además, recogidos en los terrenos del folklore y el mito, que podemos traer aquí a colación. Para Nimuendajú, por ejemplo, sólo de esa manera podría entenderse la siguiente frase

¹ En este sentido, los ticunas se enfrentaban a unas condiciones ecológicas similares a las que Robin Fox (Fox 1972: 83), utilizando el estudio de Julian Steward (Steward, J. *Basin Plateau Sociopolitical Groups. Bureau of American Ethnology Bulletin*. 120, 1938), supone que obligaron a los hopi a adoptar la matrilocalidad o las que Harris considera como ideales para que se de este tipo de pauta (Harris 1985: 294)

J. P. Chaumeil anota el mismo cambio hacia la matrilocalidad para los yaguas, sometidos a los mismos procesos de transformación económica y ecológica, y dice : *es más fácil retener a una hija que a un hijo, en la medida en que este está en contacto con un patrón que le obliga a desplazarse. El hombre se va generalmente solo, dejando a su mujer y sus hijos en su comunidad de origen, en casa de los padres aliados, y será seguro que regresará, trayendo consigo los productos de la "habilitación"*. (Chaumeil 1981: 136).

² Nimuendajú, en efecto, constata que la propiedad de la tierra se consideraba femenina en la época en que realiza su trabajo de campo (Nimuendajú 1952: 56), cosa que no se documenta en nuestros días. Otro indicados cultural de este hecho puede ser el que señala Goulard, quien afirma que en las *ipata* policlónicas que aún sobreviven hoy día el espacio central de la casa, el espacio donde se construyen las relaciones sociales que mantienen la cohesión del grupo, se considera también de propiedad femenina (Goulard 1994: 349)

³ No olvidemos la importancia del trabajo agrícola femenino en estas sociedades fundamentadas en el cultivo de tubérculos. En ese sentido la matriuxorilocalidad sólo habría supuesto, quizás, un refuerzo, una institucionalización de situaciones anteriores.

en el discurso que el tío paterno le dirige a la joven iniciada en la *pelazón* : *Be obedient to your mother, never going against her wishes. Above all, you should never abandon her! Even after you are married, take care of her* (Nimuendajú 1952: 90).

Igualmente, la mayoría de los mitos recogidos en nuestro trabajo de campo describen hogares uxorilocales, como el mito del origen del sol , que vive con su mujer y la madre de esta, a quien le encarga de *cuidar la candela*, o los mitos de peregrinos que cruzan entre los distintos mundos que conforman el Universo ticuna, como la historia (en la que también pueden rastrearse las características dualistas) de los dos hermanos *que tenían nación* y suben al cielo a raptar a las hijas del relámpago pero al final tienen que quedarse los cuatro a vivir allí, en la casa de las muchachas⁴.

Esta misma transformación hacia la uxorilocalidad se observa también entre los vecinos yagua. Entre los yagua, la pauta de residencia anterior a la Era del Caucho era también patrilocal, aunque el novio debía residir un tiempo con los padres de la novia hasta que pagara el servicio debido por la boda, exactamente

⁴ Algunos de estos argumentos pueden ser objeto de crítica tanto positiva como negativa. Es imposible probar, puesto que carecemos de datos del periodo anterior, que el exhorto del tío paterno a la muchacha sea una innovación del periodo matrilocal y que no existiera ya en la sociedad primigenia patrilocal cumpliendo un mero papel simbólico. Por otra parte, si nos apoyamos en autores como Paul Devos podríamos incluso considerar que la existencia de un rito de paso femenino tan dramático como la *pelazón* (que comportaba la reclusión total de las iniciadas durante un año y la decalvación a tirones) no es sino una prueba más de la uxorilocalidad : *Estos ritos serán más probables en sociedades con residencia uxorilocal (donde los hijos habitan en la familia de la madre). Los ritos de iniciación contribuyen a garantizar que en el futuro la niña se identifique con la familia de su marido y no con la de su madre. Las ceremonias de iniciación femenina no suelen ser dolorosas. En las pocas sociedades donde si lo son, madre e hija suelen dormir juntas de forma exclusiva. Por último, cuanto más importante es el papel económico de la mujer en la sociedad, más probabilidades hay de que su transición al papel de mujer adulta se encuentre formalizado por una ceremonia de iniciación.* (Devos 1981: 52). Pero este argumento es muy poco sostenible pues igual, e incluso con mayor base lógica, podría argumentarse el contrario: este tipo de ritos serán más probables en sociedades con residencia patrilocal pues podrían considerarse como una preparación necesaria o una representación simbólica del cambio de la mujer de un grupo a otro. Tras el matrimonio la joven se enajena totalmente de su grupo de origen, al que ya no regresa, es decir, pierde la identidad de nacimiento para adquirir una nueva, para nacer de nuevo. Ritos como el de la *pelazón* son verdaderas muertes simbólicas basadas en experiencias muy traumáticas que, a la vez, representan el acontecimiento social en el terreno ritual y preparan psicológicamente a la adolescente para un cambio total de vida y de afectos.

igual que los ticuna. Partiendo de estas condiciones originales se produciría el cambio hacia la pauta de residencia uxorilocal, provocada por los factores externos ya explicados⁵. Está claro que, tanto yaguas como ticunas, sometidos a los mismos procesos de dominación, fundamentalmente de índole económica, han sufrido procesos similares de cambio en sus estructuras de parentesco.

Poco más se conocía hasta hace poco de la constitución y funcionamiento interno de estos grupos locales uxorilocales. La reciente investigación de Jean Pierre Goulard en una de las pocas *ipata* que aún subsisten en la actualidad, la de Pupuña, ha arrojado, afortunadamente, nuevas luces sobre lo que fue la forma de organización social de todo un periodo de la historia ticuna hoy en día prácticamente olvidado.

De acuerdo con Goulard (Goulard 1994: 346-347 y 368-370) el grupo local, representado por la *ipata*, que él considera un grupo corporativo, está formado por un número variable pero pequeño de familias nucleares (no superando normalmente la media docena) emparentadas entre sí por lazos de afinidad y consanguineidad. Al frente del mismo se encuentra el *inatü* (literalmente “*padre de la casa*”), cabeza de la familia extensa.

Tanto la persona sobre la que recae el liderazgo del grupo familiar-local como la constitución de este varían de acuerdo a los ciclos vitales de la familia. De esa manera, el *inatü* puede ser un suegro que reúne en torno a sí, en su *ipata*, a sus hijas y sus yernos, o bien, un hombre más joven que reúne en torno a sí a sus suegros (varios, si este es polígamo) y a sus hermanas con sus maridos. El ciclo suele desarrollarse de la siguiente manera: normalmente un hombre vive en

⁵ Trataremos de mostrar seguidamente que la tendencia actual hacia una forma de residencia efectivamente matrilocal no es más que la consecuencia de las relaciones económicas de tipo particular que los Yagua mantenían y siguen manteniendo, a pesar suyo, con la sociedad nacional (Chaumeil 1987: 38).

casa de su suegro, el *inatü*, hasta que tiene su segundo hijo. Entonces construye una vivienda monofamiliar muy cerca de la maloca del suegro aunque continúa manteniendo relaciones muy estrechas con éste. En términos generales el suegro, esto es, el individuo de mayor edad y *status*, sigue siendo el *inatü* mientras tenga la posibilidad de sumar nuevos yernos a la casa. Cuando esto ya no es posible y el suegro envejece mucho éste pasa a vivir a la casa de uno de sus yernos mayores, que abandona la morada unifamiliar para construir una nueva *ipata* con el resto del grupo familiar que aún permanecía en la primera, convirtiéndose dicho yerno en el nuevo *inatü*.

No existen reglas de sucesión fijas del *status* de *inatü*. Existe, es cierto, una preferencia de edad pero también depende del carisma y prestigio personal del individuo dentro del grupo local-familiar así como de factores tan aleatorios como el momento de su incorporación al ciclo de dicho grupo. Un elemento importante es la poliginia. La poliginia refuerza y respalda el *status* de *inatü* pues este se basa, al fin y al cabo en la capacidad de atraer para sí el mayor número de afines.

Esta figura del *inatü* coincide probablemente con la del *të'ti* que documentaba Nimuendajú (Nimuendajú 1952: 65) y habría sido la máxima autoridad o institución política que habrían tenido los ticuna tras la desestructuración del *kü-a* como grupo local y la desaparición de los *to'ü*, si es que puede siquiera considerársele como institución, no siendo más que un cabeza de familia cuya autoridad no pasaba de ser, como la de los *toerü* anteriormente en las malocas clánicas, la de un canalizador de la opinión pública con algo más de prestigio y carisma que los demás. La sociedad ticuna, como lo había sido en el pasado, como lo son todas las sociedades del servicio del novio, seguía siendo una sociedad igualitaria de individuos altamente celosos de su igualdad social y política.

Si como afirman Cardoso (**Cardoso 1972: 89**) y Pacheco (**Pacheco 1988: 125-127**) los patrones utilizaron estos liderazgos familiares para controlar a los ticuna, convirtiéndolos en *tuxawas* y *curacas* habría que preguntarse cual haya sido la influencia real de estos personajes durante la Era del Caucho. Indudablemente, los *toerü* y *to'ü* de las antiguas malocas *i* o los *inatü* de actuales malocas *ipata* estudiadas por Goulard eran y son figuras queridas y respetadas por todos porque son sentidas como emanadas de la propia colectividad. El régimen de los patronos transformó temporalmente una forma de liderazgo autóctona en un instrumento de dominación impuesto y, en ese sentido, tuvo que afectar a las relaciones en el seno del grupo local. De acuerdo con Nimuendajú, estos individuos no disfrutaban de ningún respeto dentro de la sociedad, eran objeto de mucho odio, como instrumentos de la represión que se consideraban, y se sentían ellos mismos a disgusto con la autoridad con que los patrones les habían investido⁶. De acuerdo con Pacheco, sin embargo, esto no era necesariamente así en todos los casos: muchos líderes habrían aceptado el cargo de *tuxawa* de buen grado e incluso lo habrían deseado por el poder que implicaba y la facilidad que otorgaba para acceder a los preciados bienes del barracón y porque, por otro lado, no parece que siempre haya implicado la pérdida de respeto y posición social al interior de la sociedad indígena (**Pacheco 1988: 126**).

Es posible que la solución a esta disparidad de opiniones se encuentre, como ya apuntamos en otro sitio (**vid supra, cap. V**) en las diferencias en el grado de *caboclización* de los diferentes grupos. Para grupos menos *caboclizados*, que aún no asumían como natural la dominación occidental y menos dependientes de los bienes de mercado la situación podría haber sido como la descrita por

⁶ *These poor devils were condemned to lie to their "charges" in order to please their masters, and to lie to the latter so as not be completely despised by their fellows. As late as 1929 I knew a few of these: all ended by being bullied by other Indians of their own group, who at heart never recognized their authority* (Nimuendajú 1952: 65).

Nimuendajú, con sus consecuentes efectos de tensión social. Los grupos más *caboclistados*, en cambio, no habrían tenido ningún problema en aceptar el fundamento externo de la autoridad del *tuxawa* o *curaca* e incluso habrían deseado ese puesto por las razones expuestas. De cualquier manera, tanto en uno como en otro caso, las diferencias en el funcionamiento cotidiano de la sociedad debieron ser mínimas, pues esta se regía en la práctica, como repetiremos hasta la saciedad, fundamentalmente como un agregado de familias nucleares.

No poseemos datos suficientes que nos permitan estimar qué proporciones alcanzó la neolocalidad, la residencia de familias nucleares aisladas, en este período pero parece que durante mucho tiempo fue bastante más reducida. Nimuendajú la menciona a finales de los años cuarenta como excepcional (Nimuendajú 1952: 12). En aquellas condiciones, la neolocalidad y las familias nucleares no eran la opción más satisfactoria, pues de esa manera la mujer quedaría sola durante largas temporadas. Por supuesto, las situaciones concretas podían conducir obligatoriamente a ella : un padre podía tener muchas hijas y las chacras no alcanzar para alimentar a tantas familias conyugales juntas, teniendo alguno de los yernos que abandonar el hogar y marchar con su esposa a fundar uno nuevo en otro sitio.

Por encima del grupo local de residencia uxorilocal, y según Goulard, parece haber existido un grupo social más amplio cuya funcionalidad se limitaría básicamente al intercambio matrimonial, un grupo endogámico al interior del cual se producían todas o casi todas las alianzas. Este grupo habría estado formado por dos o más malocas *ipata* próximas, una o varias *ipata* y uno o varios grupos residenciales de viviendas unifamiliares o dos o más grupos de estas últimas características (las tres combinaciones posibles) a los que se añadirían las familias nucleares dispersas en las cercanías. Normalmente existía algún vínculo de

consanguineidad entre los miembros de los grupos locales (la pauta uxori-local dispersaba a los hermanos varones entre los grupos locales vecinos).

La identidad clánica y de mitad siguieron siendo los principios reguladores de estos intercambios matrimoniales y la exogamia de clan y mitad muy pocas veces parece haberse quebrantado. Sin embargo, e igual que cuando hablábamos de las malocas uniclánicas desconocemos exactamente si existía una pauta fija y determinada de intercambio. Evidentemente, como resultado de la residencia uxori-local y el mantenimiento de las normas de exogamia, el grupo local estaba compuesto por individuos pertenecientes a clanes distintos. ¿Se reducían estos a dos o la composición era más heterogénea? Las unidades de intercambio ya no serían los clanes sino las familias extensas pero, al mantenerse el antiguo criterio de exogamia, las unidades de intercambio seguirían siendo reclutadas de acuerdo al principio patrilineal. ¿Existían intercambios endogámicos o preferenciales entre parejas de estas nuevas unidades más pequeñas como nos preguntábamos para el caso de los *kü-a*? Parece que la práctica del intercambio recíproco y directo de hermanas o sobrinas se mantuvo como preferencial pero, de nuevo, hemos de advertir que es muy difícil que la reciprocidad pudiera ser absoluta.

El análisis de las *ipata* estudiadas por Goulard en la actualidad y el de las aldeas multirresidenciales investigadas por nosotros mismos nos conduce a concluir que el grupo local debía estar constituido de la siguiente manera: las mujeres pertenecerían en su práctica mayoría a un solo clan A (a un segmento patrilineal del mismo, para ser más exactos); el grueso de los hombres posiblemente pertenecía a también a un mismo segmento patrilineal de un clan y mitad distinta, B, grueso al que se añadiría otro grupo de miembros masculinos pertenecientes a otros clanes, C o D, aunque la diversidad tampoco debía ser muy grande. A este grupo local le correspondería otro más o menos simétrico como

consecuencia del intercambio recíproco preferencial en el que habitaban los hombres del segmento clánico A y las mujeres del B.

9.2.2. El *kü-a* en las nuevas condiciones de hábitat disperso. Factores de desestructuración y estrategias de resistencia a la pérdida de identidad clánica.

Todo esto nos lleva a la necesidad de volver a hablar del *kü-a* y de su importancia en la nueva sociedad ticuna de hábitat disperso. Los clanes habían dejado de ser grupos localizados y grupos de guerra y, con ello, perdieron la mayor parte de su ya de por sí débil fuerza corporativa y funcional. Ya no tenían un cabecilla que los cohesionara, ya no podían recabar la solidaridad de todos sus miembros para la guerra o las venganzas de sangre pero, gracias a esta función exogámica que conservaban y, en consecuencia, de generación de alianzas, y a otras razones que iremos desvelando a su debido tiempo, *el sentimiento de identidad de los individuos hacia sus antiguos kü-a no desapareció.*

Factores de desintegración de la organización e identidad clánica:

Otros muchos factores incidieron, sin embargo, durante toda esta época sobre la sociedad ticuna para erosionar ese sentimiento de pertenencia que, a pesar de todo (y trataremos en el siguiente apartado de dar nuestra propia explicación detallada y argumentada a esto), se ha conservado y transmitido hasta nuestros días. Veamos cuales fueron algunos de esos factores:

1) *El principio de filiación clánica (patrilineal) y la pauta de residencia uxorilocal son criterios de reclutamiento que se cortan transversalmente.* De esa manera aparece una contradicción o, si se quiere, una disfuncionalidad entre el principio de filiación y la constitución de los grupos locales. Al no desaparecer el criterio de filiación patrilineal, representado por la identidad clánica general y concretado en el sentimiento de pertenencia a la familia consanguínea patrilineal, encontramos que se puede producir en el individuo un conflicto de lealtades entre las debidas al grupo de cohabitación, formado básicamente por afines, y las debidas al grupo de filiación, con el que no convive. La evolución lógica de una situación así, de acuerdo a la muestra etnográfica, suele ser la aparición de un sistema de doble filiación, como el de los yako de Nigeria o bien de un sistema bilateral o cognaticio. Puesto que no aparecieron clanes matrilineales entre los ticuna, la tendencia de ellos, y más tarde lo repetiremos con argumentos, debería ir derivando paulatinamente hacia un sistema de características cognaticias que resolviese el conflicto de lealtades.

2) Como consecuencia de la aculturación (o quizás por exigencia de los patronos) los *ticunas empezaron pronto a adoptar nombres y apellidos occidentales*, generalmente el apellido del patrón o de algún otro blanco del barracón ⁷, y los nuevos apelativos, aunque de transmisión igualmente patrilineal, influyeron en el proceso de debilitación de la identidad clánica. Cada individuo seguía poseyendo su nombre ticuna, que le identificaba ante los demás como miembro de un clan, pero éste empezó a caer más y más en desuso conforme la aculturación se hacía más intensa hasta que en muchos lugares llegó a perderse.

⁷ Dice J. P. Chaumeil a este respecto : *Como "marca de pertenencia", el patrón les impone su nombre patronímico. (Chaumeil 1981: 36.)*

Así, había desaparecido un elemento clave para la identificación clánica del individuo. El nombre de la persona ya no informaba a los demás si esta era Garza o era Tigre: había que recordar que lo era, o preguntarlo. La memoria de los jóvenes, nacidos ya con el apellido extranjero, menos inclinados que los viejos a la conservación de las tradiciones, podía ser más proclive a olvidar la condición clánica de sus congéneres. De esa manera, la norma de exogamia y la consideración de todos los miembros del clan como familia iban también perdiendo parte de su fuerza en el sistema de valores. Como muestra valga el testimonio actual de un anciano ticuna, reflejo bastante aproximado de lo que acabamos de exponer :

Dicen que [los blancos] no llevan nações por el apellido. Y de ahí ya comenzamos nosotros a coger el apellido también y de ahí que íbamos perdiendo lo que era donde viniéramos, la nação. Hoy casi mayor parte va perdiendo, va perdiendo, porque ya cogimos el apellido como mi papá finado se firmaba Fabio León y ya los hijos llevan apellido y el nação que tenemos ya no existe.
(Leopoldo León, 80 años, Boyahuasú, Colombia).

3) Otro efecto desintegrador de importancia fue la aparición de matrimonios mixtos, de la ruptura de la endogamia tribal. Las dinámicas económicas de la región y sus consecuencias atrajeron a gentes de muy diverso origen: colombianos, peruanos o brasileños, pero también indios de otras tribus vecinas entre las que se estaban dando fenómenos similares de dispersión y proletarización, como cocamas o huitotos (Cardoso 1972: 83-103). Era común, por ejemplo, que los patrones obligaran a casarse a sus trabajadores no ticunas con jóvenes de esta etnia a las que habían dejado embarazadas. También parece ser que algunos de los patrones, como Romualdo Mafra, incluso pretendieron prescribir a sus trabajadores ticunas con quien debían casarse, por encima de las

normas de exogamia nativas, de acuerdo a los intereses de la empresa (**Pacheco 1988: 124**).

Esto acarreó consecuencias importantes para el *kü-a* : como advierte Óscar Sánchez Jiménez (**Sánchez 1990**) la lógica del sistema conducía a la pérdida de la identidad clánica para los hijos de una mujer ticuna con un extranjero. De esa manera iba apareciendo una generación que, a los ojos de los blancos, seguía siendo india pero que no era considerada propiamente ticuna por los indígenas.

Viviendo en el medio ticuna, estas gentes sin clan solían volver a casarse con ticunas, en cuyo caso los hijos de los hombres aumentaban el número de individuos no-clánicos. Iban así apareciendo grupos cada vez más importantes de estos “indios genéricos”, por utilizar la expresión de Darcy Ribeiro (**Ribeiro 1969**), para quienes el *kü-a* ya no significaba nada, que no estaban sujetos a las reglas exogámicas de clan y mitad. Esto, sin embargo, no sucedió siempre de esta manera.

4) Otro fenómeno importante, lo constituye la aparición entre los ticuna de actitudes individualistas de consecuencias atomizadoras para la sociedad ticuna, que conducen al refuerzo de la pauta neolocal. Este es un fenómeno que entra parcialmente en la esfera de lo cognitivo, pues implicaría un cambio en el sistema de valores del indio, provocado por su nueva forma de vida en un hábitat disperso, y los efectos del contacto con Occidente. En palabras de Pacheco *un ideal cultural de autonomia e independência [...] a recusa de uma sociabilidade mais abrangente, que inclua a tribo como um todo, esta na base de sua adaptação ao contato* (**Pacheco 1988: 259**). De acuerdo de nuevo con Pacheco la adaptación al nuevo modo de vida en hábitat disperso habría generado en el individuo un ideal proclive a *tornar máxima a sua independência, buscando a auto-suficiência junto*

com um grupo de referência mais íntimo e isolando-se dos outros a que não está diretamente relacionado (ibíd.).

Eso explicaría la tendencia creciente que ya comentábamos hacia la vivienda unifamiliar y el hábitat disperso durante cierto periodo de la historia ticuna (hasta la mitad de la década del 60), ejemplificado por individuos como el abuelo Panduro⁸ y que sería después reemplazada por la tendencia a la concentración ribereña debido a otros efectos del cambio social y la aculturación (*vid supra*, cap. VI).

Sin embargo, y como ya expresamos con anterioridad, hasta cierto punto esta actitud individualista no era nueva en la sociedad ticuna sino producto de una sociedad altamente segmentaria y cuya estructura básica era la familia nuclear. En ese sentido, las actitudes individualistas se pudieron ver reforzadas por la nueva situación, por la integración sin retorno del ticuna a la “monetarización” de la sociedad blanca por el propio proceso de aculturación, que le condujo a aceptar paulatinamente determinados valores occidentales, elementos que debilitaron progresivamente ese sentimiento de solidaridad grupal⁹, pero, sin duda alguna, esa tendencia hacia la atomización, hacia la autonomía del individuo, existía ya en la sociedad precontacto. Las transformaciones sociales no hicieron sino favorecerla, craquelar la sociedad por las grietas que ya tenía.

⁸ Alfonso Panduro, recordemos, era un anciano que vivía solo en una cabaña en medio de la selva, a media hora del poblado más cercano. De joven había sido cazador de pieles y había vivido aislado con su mujer e hijos sin necesitar a nadie. Hoy en día, cuando todos sus hijos se habían marchado a la aldea, aún continuaba allí: se había acostumbrado a vivir aislado y no quería cambiar ahora.

⁹ María Consuelo Mejía explica este hecho en términos estructurales: *La estructura nacional y la indígena constituyen respectivamente los dos términos de una contradicción [...] Las relaciones de producción, cooperación y ayuda mutua, propias de la primera [indígena] funcionan como elemento secundario en contradicción con las relaciones de competencia y explotación de la segunda [capitalista-nacional]* (Mejía 1976: 3) pero no es necesario ascender a este nivel tan general para entender el fenómeno.

Con el fin de las guerras clánicas se hizo perfectamente posible para una familia nuclear subsistir aislada en la selva. La adopción del mosquitero, según Nimuendajú, (Nimuendajú 1952:12) liberó a la vivienda de la necesidad de paredes, cuyo principal objetivo era el defenderse de los mosquitos, e hizo así mucho más sencillo que un hombre solo, pudiera construirse su propia vivienda sin necesitar ayuda. En el nuevo asentamiento ribereño de muchos de estos individuos la vivienda unifamiliar era, además, la única funcional pues, como ya dijimos, hubiera sido muy costoso construir una maloca sobre pilotes para evitar las inundaciones estacionales.

Las actividades en las que se enrolaron muchos de los ticunas tras el derrumbe del caucho ahondaron las tendencias dispersivas y atomizadoras ya iniciadas. Con la monetarización paulatina de las relaciones económicas los ticunas que vivían del dinero que les pagaban los blancos podían autoabastecerse en los mercados urbanos de aquellas cosas que necesitaban para completar su subsistencia, prescindiendo de la reciprocidad con los miembros del grupo local y, por ende, mucho más de los del antiguo grupo de filiación patrilineal. Eso por no hablar de quienes pasaban a ingresar en la masa proletaria de las crecientes ciudades de la zona, para quienes la evolución hacia la familia nuclear y la desvinculación con el clan resultó muy rápida.

5) Si el individualismo conlleva una tendencia creciente a la neolocalidad y a la relajación de vínculos corporativos como el que existía al interior del *kū-a*, la pauta de residencia neolocal conduce, a su vez, generalmente a la aparición de otro grupo de parentesco distinto, reclutado en base a criterios bilaterales (Fox, 1972; Harris, 1985): la familia cognaticia (que puede ser de dos tipos: extensa, si las parejas recién casadas siguen manteniendo la residencia cerca de los parientes de alguno de los dos cónyuges, o nuclear, si las parejas se marchan a vivir lejos de sus antiguas familias). Como ya hemos visto parece que esta era también la

tendencia que generaba la convivencia del principio de filiación patrilineal con las pautas de residencia uxorilocales.

Resumiendo, pues, lo que ocurrió entre los ticuna parece haber sido más o menos lo siguiente: El principio de filiación patrilineal clánico mantuvo las relaciones consanguíneas patrilineales, pero junto a este, los individuos empezaron a reforzar también los vínculos con los miembros consanguíneos por línea femenina, que la norma de exogamia hacía equivalentes a los afines. Meyer Fortes acuñó el concepto de *complementary filiation* para referirse a estas relaciones bilaterales de parentesco que coexisten con el principio de unifiliación, y que él consideraba universales, pues *la calidad de miembro de un grupo de unifiliación no agota nunca el conjunto de las relaciones* (Fortes 1959; en Dumont 1975: 80). Fortes subordinaba siempre estas relaciones al principio de unifiliación, considerándolas como *una descendencia residual* respecto al mismo (Fortes *ibid.*: 81).

En la situación de los ticunas, sin embargo, hallándose el grupo de filiación patrilineal fuertemente desestructurado, no tiene nada de extraño que se produjera una potenciación de esas relaciones bilaterales hasta el punto de que dejaran de ser complementarias o residuales y se convirtiesen en conformadoras de grupos sociales generadores de solidaridades más estrechas y eficaces que las del disperso *kü-a*. Sólo sería cuestión de tiempo que apareciese también el principio de filiación cognaticia¹⁰.

¹⁰ Una evidencia de esto es quizás la incorporación, que debió efectuarse en este período, del apellido español de la madre en segundo lugar, como parte de ese nuevo apelativo personal tomado de los blancos y que sustituyó al antiguo nombre clánico.

Estrategias de resistencia a la desaparición del *kü-a* y la identidad clánica.

A pesar, sin embargo, de todos los factores actuando a favor de su disolución, la identidad clánica se ha mantenido, como decíamos, hasta nuestros días. Durante todo este periodo la sociedad ticuna, como quizá toda sociedad, demuestra también cierta capacidad hacia la inercia social e incluso parece haber ensayado **mecanismos de defensa para proteger la vinculación de los individuos al *kü-a*.**

1) Quizá la apuesta más fuerte, en este sentido, haya sido *el intento de segmentación del *kü-a* en unidades más pequeñas*, probablemente en base a familias extensas patrilineales consanguíneas que intentarían haber mantenido la cohesión en el lenguaje simbólico adoptando, como el *kü-a*, un carácter totémico. Se trata, sin embargo, sólo de una hipótesis con la que se explicaría la no contrastada información de Cardoso acerca de los subclanes (**vid supra, cap IX**). Bajo dicha hipótesis esos subclanes no habrían sido otra cosa que estas nuevas unidades que habrían tomado como epónimo a una subvariedad del animal que daba nombre a todo el *kü-a* (Guacamayo Verde, Guacamayo Maracana etc). Este nivel de segmentación, como parece desprenderse de la misma relación que nos ofrece Cardoso (**Cardoso 1972: 68**) no habría tenido lugar en todos los clanes ni en todas partes y, en cualquier caso, no ha sobrevivido hasta nuestros días.

2) Una reacción radical contra la pérdida de la identidad clánica fue, sin duda, el infanticidio de muchos niños nacidos de ticuna y no ticuna o las penas capitales aplicadas a los transgresores de la norma exogámica intratribal (**Pacheco 1988: 124**).

3) Conforme la aculturación iba suavizando el puritanismo de las normas tradicionales, aparecieron, sin embargo, otros mecanismos para la integración de los niños nacidos en circunstancias poco ortodoxas. Parece que en ocasiones los propios indios, conscientes y alarmados por la desintegración clánica que provocaba el número creciente de matrimonios mixtos, se “saltaron” el principio patrilineal para conservar el sistema. Así, por ejemplo, Cardoso de Oliveira (Cardoso 1972: 86) habla en su obra de un caso en que los hijos de un extranjero con una ticuna ingresaron en el clan de la madre. Una prueba más, por otra parte, de esa tendencia a la bilateralidad que apuntábamos.

4) Otra estrategia original y que merece comentario fue la creación de nuevos clanes a nivel meramente simbólico, en el plano del universo cognitivo de los ticuna. De esa manera los colonos occidentales que se instalaron cerca de los asentamientos ticuna fueron agrupados en un clan denominado *woka* (derivado de “vaca”) y Goulard cita la creación reciente de un clan denominado *e*, *al que pertenece un hombre negro de origen brasileño unido a una mujer ticuna junto con sus hijos* (Goulard 1994: 365). La etiquetación por los ticuna de estos nuevos grupos sociales de acuerdo al criterio clánico demuestra la funcionalidad que tiene éste en la mentalidad indígena como principio básico de clasificación social. De acuerdo a la lógica ya explicada al hablar del totemismo (vid. *supra*, cap. IX) se busca un principio de analogía entre el código de clasificación natural-mediador por excelencia en la cultura selvática- y el social. Así, se identifica a un grupo venido de fuera, inexistente en el universo ticuna precontacto con un animal también venido de fuera, desconocido en el ecosistema amazónico anterior a la llegada de los occidentales.

Este último mecanismo es altamente significativo, pues de él puede extraerse con claridad meridiana la explicación al hecho de la supervivencia de la identidad clánica hasta nuestros días. Dicha supervivencia no es consecuencia de la, a su

vez, supervivencia de las normas prescriptivas exogámicas sino de su funcionalidad como clasificador social y, en este sentido, como clasificador interétnico. **La identidad clánica ha sobrevivido, más allá de su muerte absoluta como grupo corporativo, porque a través de los mecanismos analógicos indígenas, inducidos por la inercia de siglos de totemismo, se han convertido en símbolos de la identidad ticuna frente al mundo exterior.** Esa será como veremos, la conclusión más importante a la que pretendemos llegar en el próximo apartado, que analizará las estructuras de parentesco en las aldeas multirresidenciales ticanas de la actualidad, y a la que ahora nos adelantamos.

9.3.La concentración residencial: El sistema de parentesco en las aldeas ribereñas de la actualidad.

9.3.1. Introducción.

A partir de los años sesenta la tendencia que hemos observado hacia la dispersión se invierte y da paso a un fenómeno de reconcentración de la población que se intensifica en los setenta y que aún continúa en la actualidad. Esta nueva tendencia centrípeta señalará el inicio de nuevas transformaciones, una nueva etapa en el proceso de cambio social, pues no se manifestó en forma de una vuelta a la residencia comunal anterior sino en algo muy distinto: la formación de poblados de viviendas unifamiliares sobre las márgenes de los grandes ríos de la zona (Putumayo, Cotuhé, Amazonas). Será nuestro siguiente cometido analizar como ha evolucionado la estructura de parentesco en estos nuevos asentamientos.

Las conclusiones que sobre el sistema de parentesco en las actuales aldeas multirresidenciales ribereñas se sacarán en este apartado están basadas en nuestro estudio comparativo de dos aldeas concretas, Boyahuasú y El Progreso. Estas dos comunidades son significativas desde el punto de vista de la realización de una visión panorámica del estado y las tendencias presentes de la organización de parentesco ticuna que, al encontrarse en un momento de rápido cambio y readaptación a nuevas formas residenciales, nuevos criterios de constitución del grupo local, nuevas costumbres matrimoniales y nuevos valores culturales, no se presenta como una realidad homogénea, pudiendo diferir en los distintos contextos

locales. Así, entre las comunidades de El Progreso y Boyahuasú encontraremos algunas diferencias dignas de mención en lo que al parentesco se refiere.

El Progreso es una aldea muy pequeña, en torno a las 100 personas, con un alto grado de homogeneidad étnica (sólo 4 individuos no ticunas), que se cuenta entre las que se mantienen más fieles a las tradiciones culturales ticuna, como el respeto a las normas exogámicas, conformada básicamente por miembros de dos segmentos patrilineales de dos clanes unidos estrechamente por vínculos de intercambio matrimonial a lo largo del tiempo, es decir, algo equivalente al grupo endogámico de intercambio existente en el hábitat disperso y que mencionaba Goulard. Boyahuasú, por su parte, es una aldea más grande, de unos 300 habitantes, con un elevado porcentaje de individuos no ticunas, una aldea pentecostal en la que la aculturación es intensa (con consecuencias sobre el sistema de parentesco como, por ejemplo la relajación de las normas de exogamia) y una aldea constituida por un mayor número de grupos familiares que tejen entre sí una red de alianzas a la que es mucho más difícil buscarle alguna uniformidad.

Nos habría faltado quizá, para presentar una fotografía más completa de la estructura de parentesco y sus variaciones locales, incluir el análisis de dicha estructura en una de las grandes aldeas de miles de habitantes. Como ese trabajo de campo no fue realizado (habría sido, además, una tarea muy larga y trabajosa) nos limitaremos a hacer algunos breves comentarios al respecto basándonos en la información suministrada por otros autores (Pacheco de Oliveira, fundamentalmente).

Las diferencias apuntadas no quieren decir, sin embargo, que no podamos arribar a una descripción general del sistema de parentesco. Por encima de variaciones concretas, el análisis comparativo revelará constantes y tendencias

comunes a todos los casos que será nuestro cometido desarrollar en las siguientes páginas: Así, la vivienda es siempre unifamiliar y de pequeñas dimensiones. Las familias, aún cuando pertenezcan a los mismos *küa*, pueden proceder de los lugares más diversos. El *küa*, desprovisto de toda función corporativa, parece tener la misma significación y funcionalidad en todas partes, la que ya anunciábamos al final del anterior apartado. Las relaciones cognaticias tienden a erigirse en el principio ordenador del parentesco. En ningún lugar la comunidad es completamente homogénea, algunos mestizos o indios de otras etnias (cocamas, yaguas, huitotos) tienden a “romper el sistema” introduciendo alianzas no-clánicas y generando individuos “desclanizados”. La aculturación ha introducido, por último, una nueva e importante forma de parentesco, el compadrazgo, que se interfiere también en esa maraña de relaciones.

9.3.2. Las pautas de residencia.

Puesto que venimos de explicar todo el proceso histórico de cambios en el sistema de parentesco siguiendo como hilo conductor las transformaciones residenciales experimentadas por los ticuna, hemos creído lo más oportuno comenzar por aquí también el análisis del sistema de parentesco actual .

A la hora de hablar de las formas de residencia tanto en Boyahuasú como en El Progreso tenemos que tener en cuenta que una importante distinción entre las pautas de residencia postnupcial en el momento de la fundación inicial de la aldeas, y las de los individuos de segunda generación que ya nacieron o crecieron allí. Los individuos que participaron en el vertiginoso fenómeno de concentración residencial que se operó fundamentalmente en dos décadas, evidentemente presentan una pauta de residencia neolocal, pues abandonaron, tanto el hombre como la mujer, sus grupos locales de origen para venir a instalarse a un lugar

nuevo. Aunque los procesos de fundación de Boyahuasú y El Progreso presentan diferencias sustanciales la afirmación es válida para ambos casos.

Boyahuasú se formó por acreción paulatina, a principios de los 70, de diferentes familias provenientes de distintos grupos locales, familias nucleares o extensas, formadas por un matrimonio con varios hijos/as o por varios hermanos/as, casados ya o no, que, o bien tenían un pariente ya establecido allí (el emplazamiento de la aldea coincide con el lugar donde se asentaba anteriormente una vivienda unifamiliar de ticunas ribereños) o bien se establecieron a partir de cero, formalizando posteriormente alianzas matrimoniales entre los que no vinieron ya emparejados ¹¹. A esta primera migración de principios de los setenta tendríamos que añadir en Boyahuazú una segunda, que no se ha producido en el resto de las aldeas de la zona, y que tiene su origen en la conversión de sus habitantes al credo pentecostal a mediados de esa misma década. El lugar se convirtió, así, en una especie de refugio, de centro de atracción, para todas las familias ticunas pentecostales de la zona (incluida la orilla peruana), minorías marginadas en sus respectivas comunidades ¹². De esa manera se producen nuevos asentamientos, escalonados, de familias ajenas a la comunidad, sin ningún vínculo

¹¹ La familia fundadora de Boyahuazú fue la de los Bastos, cuyo patriarca Leonardo llegó de Atacuari con todos sus hijos en 1956 para dedicarse a la caza de pieles en la zona. Parece ser, según nuestro informante Antero León, que entonces ya vivía en el lugar un abuelo suyo, de apellido Macedo, así que es muy probable que Leonardo Bastos para instalarse allí se hubiera casado con una hija del tal Macedo (el cual, por cierto, se marchó en seguida a lo que hoy es la aldea de Macedonia, que lleva ese nombre por el apellido de su familia). En el año setenta llegaría el gran grueso de los "padres fundadores": Leopoldo León con su mujer y sus seis hijos vino de Macedonia a establecerse en Boyahuasú con su hermano José, casado con la hija de Leonardo Bastos; ese mismo año llegaron las familias Pérez y Sánchez, formadas ambas respectivamente por dos hermanos y una hermana en edad de casarse y que se emparentaron entre sí (Celia Pérez-Liborio Sánchez, Abelardo Pérez-Margarita Sánchez) y con las familias ya residentes (Rómulo Pérez-Rafaela León). El proceso inicial de fundación del pueblo se completaría en 1976 con la llegada de la familia Coello formada por dos primos y sus mujeres y la hermana de uno de ellos.

¹² Juan Pachía vino hace diez años con su mujer y sus hijos pequeños: *Yo vivía en Chimbate, en Perú, en una maloca. Fue allí en el Perú donde el hermano Dagoberto me predicó. Nos vinimos porque allí no nos querían por ser evangélicos.* (informante, Juan Pachía, 50 años, Boyahuasú, Colombia). Como ellos vinieron otros, los Betancur, los Bereca, o los Albán.

de parentesco inicial con la misma, que refuerzan la tendencia inicial a la residencia neolocal y a la complejidad de las relaciones de parentesco.

El Progreso, por otro lado, es una de las aldeas de más reciente formación y su origen es completamente distinto. Se formó por segmentación de la comunidad de Santa Sofía en 1982, cuando un grupo formado por dos segmentos patrilineales de dos clanes entre los que se daba un patrón consuetudinario histórico de intercambios matrimoniales preferenciales ¹³, decidieron crear su propia aldea ante la presión por los recursos que el crecimiento demográfico de Santa Sofía estaba generando. Aunque la migración se produjo en grupo, a partir de unos vínculos de parentesco preexistentes, se puede decir que la residencia adoptada fue neolocal, pues tanto unos como otros abandonaron el grupo local mayor en el que estaban integrados anteriormente. Con el tiempo, por otra parte, los sucesivos matrimonios de los individuos de la segunda generación han ido incorporando individuos de otros segmentos patrilineales al grupo de parentesco local que aún sigue manteniendo, en lo esencial, su estructura dualista inicial.

Como decíamos las pautas de residencia postnupcial de estos individuos de segunda generación, los nacidos o crecidos en Boyahuazú y El Progreso, no han sido iguales a las de los fundadores. Las circunstancias a las que se han enfrentado cada una de las dos generaciones son diferentes.

Entre las parejas fundadoras (1ª generación) de ambas aldeas el neolocalismo, decíamos, es del 100%. Esto se debe a su excepcional condición de pioneros migrantes en una época de transición histórica de una forma residencial a otra y, en ese sentido, no es sino un simple indicador de esa migración. Por lo tanto, será

¹³ Estas familias son las de los Ramos, de filiación clánica Tigre, y la de los Vento, de filiación clánica Guacamayo, documentadas como grupo de intercambio preferencial de alianzas matrimoniales al menos desde una generación anterior a la generación más anciana de El Progreso (la formada por los individuos de en torno a 70 años)

en el análisis de las generaciones jóvenes, aquellas nacidas y crecidas en la nueva situación ya estabilizada de las aldeas ribereñas, donde podremos descubrir pautas significativas para comprender la organización y composición actual de los grupos de parentesco. Hagamos, pues, una descripción cuantitativa y estadística de las pautas de residencia postnupcial de esta segunda generación que nos permita tener una visión panorámica inicial de la que extraer conclusiones.

Si consideramos el criterio de localidad en su nivel más amplio, el de la aldea (entendiendo ésta como el grupo local) hablaremos de una pauta uxorilocal cuando la mujer haya permanecido en la aldea y sea el hombre el que ha venido a vivir junto a los padres de la esposa, una pauta virilocal cuando sea al contrario, una pauta neolocal cuando tanto marido como mujer procedan de otros lugares y hayan venido a instalarse en esas aldeas con posterioridad a que estas hayan sido fundadas y, por último, hablaremos de matrimonios endogámicos cuando ambos cónyuges procedan de familias de la propia aldea, no habiendo tenido ninguno de ellos que abandonar su grupo local de nacimiento. Si echamos un vistazo a los datos expuestos en el cuadro presentado a continuación observaremos que no existe una pauta de residencia determinada, ni siquiera una preferencial. En Boyahuasú la uxorilocalidad es mayor que la virilocalidad y la pauta se invierte en El Progreso pero en realidad existen suficientes casos de ambos en las dos aldeas como para que no pueda hablarse de la existencia en la actualidad de una pauta hegemónica de residencia postnupcial entre los ticuna.

PAUTAS DE RESIDENCIA POSTNUPCIAL

(Grupo local de referencia, la aldea. Las cifras representan matrimonios)

	BOYAHUASÚ	EL PROGRESO
Uxorilocalidad	19	7
Virilocalidad	14	13
Endogamia	5	5
Neolocalidad	5	1

Esta cohabitación de diferentes pautas de residencia postnupcial puede explicarse hasta cierto punto sociológicamente como resultado de una yuxtaposición de diferentes tendencias. *La uxorilocalidad* puede ser, en parte, consecuencia de la inercia social y mental derivada del periodo anterior en el que era la pauta hegemónica. A ello habría que añadir otros factores como la continuación de los sistemas de patronazgo para la explotación de las materias primas de la selva (en los años 80 la coca, ahora, tras la ofensiva de los gobiernos Barco y Gaviria, fundamentalmente el aserrío) que sigue dispersando, aunque en mucha menor medida que en el pasado, a la población masculina. En resumen: persistencia de la movilidad masculina por razones económicas, junto con la tradicional reducción de la mujer al ámbito del hogar.

En la lógica contraria, *la nueva pauta virilocal*, prácticamente inexistente hasta hace dos décadas, puede explicarse por la tendencia, creciente desde el final de la Era del Caucho, de una vuelta de los hombres a la chacra y la pesca de subsistencia junto con una cierta disposición a volver a mantener a todos los hombres del segmento patrilineal juntos, quizá una tendencia consciente con

objeto de superar la tensión entre patrilinealidad y uxorilocalidad. De esa forma, los hombres se quedan en sus poblados. Parece que la preferencia ideal habría sido la de obtener una mujer de su misma comunidad como esposa, alguien que permita afianzar la alianza con los otros segmentos patrilineales de la aldea. Ahora bien, dado el reducido tamaño de estas aldeas y la profusión de relaciones de parentesco que imponen la necesidad de la exogamia (la mitad y el clan, el parentesco consanguíneo real y el parentesco espiritual del compadrazgo) el número de mujeres aún sin casar con las que un hombre puede fundar una familia es muy reducido. Eso explica la baja incidencia en ambas comunidades de matrimonios entre miembros de la comunidad (5 en Boyahuasú y 5 en El Progreso). La mayoría de los hombres han tenido, así, que salir de la aldea para buscar pareja pero, no dispuestos a renunciar a su círculo social, al apoyo de sus parientes, y, sobre todo, a sus chacras, preferirán traerse a la mujer a vivir con ellos. Y aún más, preferirán que la mujer sea ticuna.

Es imprescindible hacer aquí una matización esencial que hasta ahora no habíamos hecho: si tenemos en cuenta la distinción entre individuos ticunas y no ticunas de esta segunda generación encontramos que *entre los ticunas* (que, por supuesto, constituyen la mayoría y el esqueleto articulador de ambas comunidades) *la virilocalidad es bastante mayor, en el caso de Boyahuasú abrumadoramente mayoritaria*. De los 22 hombres venidos de fuera de Boyahuasú sólo 5 eran ticunas, y el resto, 16, mestizos, cocamas, huitotos o yaguas. Por el contrario, de las 13 mujeres llegadas de fuera de Boyahuasú sólo 4 no eran ticunas y este número se reduce a cero en el caso de El Progreso. Estas cifras sólo pueden explicarse, como decíamos, por la vuelta mayoritaria de los ticunas a las actividades agrícolas y pesqueras de subsistencia, que implican sedentarización y porque los varones ticunas parecen considerar preferible y más ventajoso el matrimonio con una mujer de su propio grupo étnico.

Los prejuicios étnicos entre colonos mestizos, ticunas y miembros de otros grupos étnicos de la región son una realidad palpable y pueden tornarse activos a veces, en forma de negativa de los padres a entregar a sus hijas a hombres no ticunas. Sólo de esa manera, además, sus nietos poseerán filiación clánica (el *kü-a* es aún, como ya dijimos, un elemento referencial importante para el ticuna, sobre todo para los de las generaciones más mayores). Existe, por otra parte, una razón más para preferir el matrimonio con una mujer ticuna: De esa manera la operación puede a veces conllevar la posibilidad de arreglos matrimoniales adicionales, consiguiendo un cónyuge, en el mismo momento o en años posteriores, para alguno de sus hermanos o hermanas¹⁴.

De ello puede deducirse *una cierta tendencia a una pauta de residencia postnupcial doble de acuerdo a un criterio étnico*: uxorilocal en el caso de parejas mixtas mujer ticuna/ hombre no ticuna, virilocal en el caso de parejas en las que el hombre es ticuna. En cualquier caso hay que advertir que se trata *de una tendencia preferencial*. En ningún momento es posible elevarla al rango de norma general.

Por último, la escasa incidencia de la pauta que hemos definido como neolocal en esta segunda generación es ciertamente achacable a la resistencia de los individuos a desvincularse completamente de sus entornos familiares en una sociedad en la que, a pesar del individualismo creciente, la reciprocidad económica, la solidaridad y la ayuda mutua, canalizadas por las relaciones de parentesco, aún son necesarias en muchos aspectos de la vida cotidiana (mingas, pesca, construcción de vivienda, etc.). De hecho todos los casos etiquetados en

¹⁴ Hay varios casos de este tipo en Boyahuasú: Jesús Betancur, al casarse con Isaura Pérez, consiguió a la sobrina de esta, Limbania Maricagua, para su hermano Agustín Betancur. Los hermanos Marco Tulio y Aníbal Bastos se trajeron de San Martín de Amacayacu a las hermanas Nélida y Petronila del Águila. Camila Bereca, después de casarse con un hombre de Boyahuasú, fue consiguiendo cónyuges del mismo pueblo para su hermana pequeña Elvira, cuando le llegó la edad, y para su hermano mayor Nolberto cuando se quedó viudo.

nuestra tabla como neolocal es no lo serían del todo en el estricto sentido de la palabra: se trata de casos en los que la pareja, aunque habiéndose establecido fuera de sus respectivos grupos locales de nacimiento, no ha venido a hacerlo en una aldea cualquiera sino en una en la que vive algún pariente cercano de uno de los dos (i.e. una hermana del hombre casada con un miembro de la comunidad, un hijo a cuya casa viene a vivir la pareja de ancianos progenitores, una sobrina, etc.)

Si pasamos ahora a considerar las pautas de residencia en sentido estricto, esto es, en lo que se refiere a las formas habitacionales intracomunitarias, característica asimismo importante para caracterizar a los grupos familiares, observaremos también una cierta evolución desde el momento de formación de las aldeas hasta el momento presente. Estas vinieron determinadas en el momento de la fundación de las aldeas por las pequeñas viviendas unifamiliares sobre pilotes que habían caracterizado el hábitat disperso anterior de los ticunas ribereños. El tamaño de estas viviendas es escasamente el adecuado para las necesidades de una familia nuclear numerosa como la ticuna y, en ese sentido, cualquier forma residencial que se aparte del modelo neolocal provocará la formación de familias extensas conviviendo bajo un mismo techo y, por consiguiente, el hacinamiento. Esta última es una razón de peso que, añadida a las ya expuestas del creciente individualismo y de la mayor adaptabilidad de las viviendas pequeñas al ecosistema de inundaciones estacionales, creemos explica suficientemente el triunfo del modelo de residencia en pequeñas viviendas de familias nucleares en el momento de formación de estos poblados y habría permitido suponer su completa consolidación en la segunda generación.

Pero, sin embargo, no ha sucedido así. Esta segunda generación de nacidos o crecidos en las nuevas aldeas, como Boyahuasú, se ha encontrado con circunstancias y problemas que no tuvieron sus padres. Así, resulta que, en la

actualidad, aunque la familia nuclear en vivienda neolocal sea ideológicamente la forma familiar más deseada por los individuos, observamos que la vivienda nuclear entre los jóvenes es un fenómeno escasamente mayoritario.

Una vez formada la pareja, la aspiración ideal de la misma será construirse su propia vivienda unifamiliar. La neolocalidad respecto a vivienda parece la pauta preferida idealmente por los individuos: casi todas las personas entrevistadas que compartían vivienda con otras familias nucleares (padres, hermanos) expresan el deseo de poder tener su propia casa. Los nuevos y crecientes sentimientos individualistas parecen estar muy relacionados con esta preferencia (*Para tener nuestra independencia, para no estar aquí todos arrejuntados, (informante Limbania Pérez, 22 años). Para que no te vean los vecinos ni los papás, porque uno está en la cama. (Informante, Abel Vento, 40 años).* Pero diversas circunstancias han impedido que hoy en día todas las nuevas parejas de Boyahuasú, aún deseándolo, puedan tener en muchas ocasiones su propia vivienda.

Mientras se construyen la casa, la nueva pareja vivirá provisionalmente en la casa de los padres del novio o de la novia o, en ocasiones, de otro pariente. Muchos de ellos, sin embargo, no consiguen o tardan tantos años en construir esa casa que la situación que, *in mente*, era tan sólo transitoria se ha convertido en muchos casos en cuasi-permanente. Es aquí donde surge el gran obstáculo para el triunfo de la vivienda nuclear y las razones son varias :

1) Debido a la sobreexplotación del ecosistema, la madera es mucho más escasa ahora que cuando se fundaron las aldeas, y el nuevo modelo de vivienda, importado del del colono, exige una gran cantidad de esta materia prima, puesto que lleva paredes y tabicado interior. Nadie está dispuesto a hacerse una casa a la antigua usanza, es decir, con planta de pona, sin paredes ni tabiques y con techo

de palma, porque eso *es vivir como los yaguas, como los paisanos, menos civilizados* (informante, Noemí Albán, 38 años). Incluso el que se construye una vivienda provisional porque ya no soporta más el hacinamiento en casa de los padres, como el caso del joven Roger Bastos, en Boyahuasú, prefiere hacerla con paredes, aunque tenga que ser un cuchitril de 8 metros cuadrados, con tal de disfrutar de ese preciado bien de la intimidad que ha traído la aculturación.

2) El individualismo creciente repercute en una falta de colaboración para la construcción. Antiguamente todos construían en común su vivienda comunal, la maloca. Luego, las chozas abiertas exigían poca mano de obra. Ahora, las nuevas casas cerradas suponen un trabajo que un hombre sólo no puede acometer, para el que ya no puede contar con la ayuda del *kü-a*, sino sólo de la familia más próxima y de algún otro allegado (compadre, etc) pero siempre a tiempo parcial y ni tan siquiera con una total seguridad.

3) A esta dificultad se añade la escasez de terreno para la construcción. En Boyahuasú, por ejemplo, ya no hay apenas terreno adecuado para seguir edificando casas. El crecimiento demográfico en todas estas aldeas de la ribera del Amazonas está comenzando a convertirse en un problema que no hará sino incrementarse en el futuro. El elevado crecimiento vegetativo de la población indígena en los últimos 30 años está generando, como dijimos, presión por los recursos, falta de terreno y emigración en algunos hábitats circunscritos como las islas del Amazonas¹⁵.

¹⁵ Boyahuazú es, en cierta manera, una especie de hábitat circunscrito: el crecimiento del caserío está limitado por el río, la quebrada y el aguajal en el que es imposible construir ni cultivar nada. Las zonas de expansión restantes, tanto al norte, como al sur, como al otro lado del río, están ocupadas por las chacras que dan de comer a la población. El único espacio que queda libre para la construcción de nuevas casas es la estrecha franja de terreno entre el caserío y la selva, que fue hasta hace unos años pista de aterrizaje de los "narcos", pero ésta va a ser ocupada por una serie de estanques piscícolas que los indígenas se disponen a construir a través de un proyecto gubernamental del PNR.

Si a estos factores añadimos la resistencia cultural que siente el ticuna hacia los trabajos prolongados y su mentalidad económica de subsistencia, de vivir al día, tenemos una explicación de por qué muchos jóvenes, aún deseando la independencia, prefieren soportar las condiciones de hacinamiento (en alguna vivienda, de unos 70 metros cuadrados, llegan a vivir 20 personas) de una casa a la que pueden no entrar más que para dormir, esperando pacientemente la muerte de sus mayores, o abandonan a veces a medio construir la que empiezan, como es el caso de un tal José Lizalde Albán: el esqueleto de una casa que no parece con fuerzas de poder terminar parece la mejor de las pruebas de lo que estamos diciendo. En los dos meses que permanecemos en Boyahuazú no se le vió trabajar ni un sólo día. Ante nuestras preguntas, la gente sólo sabía contestar: *se cansó y ahí quedó el puro esqueleto*. El propio José Lizalde nos confesaba que había decidido abandonarla completamente.

9.3.3. Conclusión final sobre la residencia como elemento determinante del sistema de parentesco. El sistema de parentesco actual es básicamente cognaticio.

De todos los datos anteriores podemos, a fin de cuentas, extraer las siguientes conclusiones:

La yuxtaposición de tan diferentes pautas de residencia conducen, en suma, a una pauta general de tipo ambilocal o bilocal (Harris 1985: 290). Es decir, la pauta es que no existe pauta fija sino que al contraer matrimonio los cónyuges pueden ir a vivir, indistintamente, junto al grupo del marido o el de la mujer o ninguno de los dos, de acuerdo a razones de numeroso orden (personales, económicas, etc.).

La aparición de una nueva pauta virilocal, sin embargo, parece apuntar a una cierta reconstitución de las unidades familiares ticuna en torno a principios patrilineales, es decir, a volver a convertir a los segmentos- familias extensas- patrilocales de los antiguos *kū-a* en unidades nuevamente localizadas y con cierta cimentación corporativa, pero dicha pauta no se encuentra lo suficientemente institucionalizada para que deje de ser algo más que una tendencia estadística. La movilidad social real de las familias nucleares es tan grande que no se puede hablar de pautas de residencia concretas, sino sólo *de tendencias que presentan gran flexibilidad* y son muy variables, abarcando prácticamente todas las posibilidades del espectro.

De acuerdo con los teóricos del parentesco (Fox 1972: 135-159; Harris 1985:290) *esas son las condiciones que generan sistemas de parentesco cognaticios o de filiación bilateral* en los que el reclutamiento del grupo familiar se produce indistintamente por las dos líneas de filiación. Esta tendencia a la transformación del sistema de parentesco ticuna en un sistema cognaticio ya había sido apuntada en el apartado anterior y los datos recogidos en nuestro trabajo de campo en las aldeas multirresidenciales contemporáneas no hacen sino confirmar esa evolución.

La perpetuación del principio de filiación clánica-patrilineal y la tendencia de los varones ticuna hacia la patrilocalidad no son suficientes para volver a cohesionar con fuerza a la sociedad atomizada en sus niveles más elementales, las familias nucleares, con su gran movilidad y flexibilidad. A ello también coadyuva la propia fragilidad del vínculo matrimonial: la ruptura de las parejas suele ser bastante frecuente, como cabría esperar por lógica en una sociedad del tipo *brideservice* en la que el fin de la constricción de la violencia deja al descubierto la escasa solidez del matrimonio. Los casos de segundos y terceros matrimonios

son comunes y el abandono de los hijos se da tanto por parte de la madre como del padre, incluso a veces por parte de los dos, teniendo que ocuparse de ellos algún pariente. Esto también es efecto de los problemas de desintegración social y desadaptación personal creados por la aculturación y deculturación. El resultado de dicha inestabilidad suelen ser grupos residenciales heterogéneos¹⁶.

En estas condiciones, tanto las relaciones de consanguineidad por el lado paterno o materno, como las de afinidad serán utilizadas para constituir grupos de solidaridad de parentesco. *La unidad básica la constituye la familia nuclear y, por encima de ella, familias extensas de constitución heterogénea* que, a fin de cuentas, vienen determinadas por un criterio residencial ambilocal. Es decir, el grupo familiar extenso viene definido en gran parte como el grupo de individuos que, estando en relación de parentesco de algún tipo, no importa cual, habitan juntos en una determinada localidad-aldea.

Las formas y pautas de residencia, lo repetiremos una vez más, son factores cruciales a la hora de comprender la dinámica de los sistemas de parentesco puesto que son los principios básicos de reclutamiento de los grupos locales, entre los que suelen producirse por lo general las solidaridades más fuertes. En ese sentido, las características residenciales que se observan entre los ticuna contemporáneos en las aldeas ribereñas apuntan hacia esas estructuras de parentesco de tipo cognaticio, fomentadas también por la creciente aculturación hacia patrones de conducta y relación social de tipo occidental y el aumento de los matrimonios mixtos con población no indígena.

En estas nuevas circunstancias cabe preguntarse cuál ha sido la suerte que ha corrido el aún superviviente principio de filiación patrilineal y totémico clánico y

¹⁶ Pongo como ejemplo el del pastor de Boyahuasú, bajo cuyo techo viven, a parte de sus hijos, dos sobrinos: el hijo del hermano de su mujer y la hija de su primo.

qué ha ocurrido con las normas dualistas de exogamia que se derivaban del mismo, cuál es la significación y funcionalidad actual, si es que aún conservan alguna, de dichas instituciones sociales de la época precontacto. La respuesta a esa pregunta, unida a nuestro análisis sobre la composición y el sistema actual de alianzas de las aldeas ticunas, de las características del matrimonio y de las relaciones de compadrazgo nos reafirmarán en nuestra tesis sobre la naturaleza cognaticia del sistema de parentesco ticuna. Ese será el cometido de nuestros análisis en los próximos apartados.

9.3.4. La significación actual del *kü-a* en el sistema de parentesco y la sociedad ticuna.

Se me hace necesario comenzar este apartado con una crítica a ciertas etnografías escritas sobre las aldeas ribereñas ticunas del Trapecio Amazónico colombiano y que hemos manejado ya en varias ocasiones como fuente bibliográfica para numerosos aspectos (Vázquez Rúa, 1970; Mosquera, 1986; Fajardo, 1986; Torres, 1987; Sánchez, 1990). Dichas etnografías insisten en considerar el sistema dualista clánico como el estructurador de las relaciones sociales y de parentesco de dichas aldeas. Así por ejemplo, tomando como base de su análisis la comunidad de San Martín de Amacayacu, Torres y Fajardo generalizan el modelo y lo hacen extensible al resto de las aldeas ticunas. Según estos autores la formación de las aldeas ticunas se hizo a partir de dos *kü-a* principales, cada uno perteneciente a una mitad, que se erigen en núcleo del sistema de organización de la aldea y entre los cuales se constituyen la mayoría de las alianzas, mecanismo de creación y perpetuación del sistema clánico, entendidas éstas como intercambio recíproco de mujeres entre los dos clanes.

Estas afirmaciones, desde la modestia de nuestro limitado trabajo de campo, nos parecen muy susceptibles de ser sometidas a crítica. Esta interpretación proviene, a nuestro modo de ver, de una errónea interpretación del alcance y significado de la filiación clánica entre los ticunas de la actualidad, herederos de todo un proceso de cambio social previo. Debido, quizás, a lo que nos hemos permitido calificar de “inercia antropológica”, estos investigadores siguen considerando el *kü-a* ticuna como un grupo de parentesco con realidad corporativa, con unidad interna propia, y a partir de ahí derivan lógicamente todas sus conclusiones imaginando toda una estructura dualista típica. Parecen haber obviado todo el proceso de transformación sufrido por el sistema social ticuna desde la Era del Caucho.

Ahora bien, podría ser, de todas formas, que los ticunas hubieran sido capaces de superar este proceso desintegrador y haber reorganizado la estructura dualista clánica en los poblados de los años setenta en base a unidades más pequeñas, como los subclanes de los que hablaba Cardoso o simplemente linajes patrilineales dentro del mismo clan, en cuyo caso la argumentación de los antropólogos colombianos podría ser correcta. De esa manera, aunque desintegrados los *kü-a*, estas unidades más pequeñas vendrían a desempeñar funciones similares en cada aldea. Ya hemos visto, sin embargo como esta hipótesis no parece muy probable, dada la tendencia a la conformación bilateral y ambilocal de las familias extensas. Como veremos más abajo, parece existir una cierta tendencia a esto en algunas aldeas muy pequeñas como El Progreso, conformada básicamente por dos familias extensas relativamente patrilocales, pero esta tendencia se debilita muchísimo bajo la heterogeneidad de pautas residenciales en aldeas de mayor tamaño.

La crítica viene, pues, por ese lado: es necesario preguntarse sobre la verdadera entidad del *kü-a* ticuna en la actualidad. Y al hacerlo, obtendremos, de entrada, una respuesta que coloca en tela de juicio, con la evidencia de los hechos históricos ya expuestos en epígrafes anteriores, la interpretación de los antropólogos colombianos: el antiguo *kü-a* dejó de ser un grupo corporativo con estructuración interna hace ya mucho tiempo, no está localizado y no es una unidad de parentesco real, puesto que sus miembros fueron separados hace varias generaciones y sus descendientes se han vuelto completos extraños que hoy día llevan apellidos occidentales diferentes. Encontramos, de hecho, miembros de los mismos *kü-a* por todas las aldeas de la zona, desde Santo Antonio do Iça hasta Atacuari en una longitud de río de más de 1000 kilómetros.

¿Cual es hoy en día, entonces, el alcance y la funcionalidad del *kü-a*, qué significación social tiene el clan ticuna en la actualidad? Parece que el *kü-a* cumple aún dos funciones que mantienen su razón de ser, aunque estas sean también matizables :

1) *Los miembros de un mismo clan, aunque extraños entre sí, se siguen considerando idealmente como familiares y, en ese sentido, idealmente también rigen entre ellos las mismas obligaciones que en el seno del grupo familiar.* La realidad, sin embargo, es que esa obligación ya no se mantiene en la práctica en las aldeas ribereñas. Solo en algunos lugares muy tradicionales el *kü-a* sigue conservando, débilmente, una cierta capacidad de movilización de reciprocidades y solidaridades, básicamente económicas. Parece haber una relación directa entre el grado de aculturación y la fuerza con que se mantienen estos vínculos recíprocos. El contraste entre los dos ejemplos siguientes nos demuestra palpablemente lo que decimos: mientras que en el caso a, que corresponde a Boyahuasú, la reciprocidad observada entre dos miembros de un *kü-a* no puede apenas ser distinguida de la mera reciprocidad vecinal, incluso un

tanto forzada, el caso b, referente a un asentamiento todavía malocal en el Brasil, ofrece menos dudas al respecto de su carácter de obligación moral.

a) Argemiro Coello, Ardilla, había cazado un caimán y estaba repartiéndolo entre los miembros de su familia. Argemiro me había mandado llamar para obsequiarme con un pedazo del animal y yo me presenté en su casa acompañado de Félix Benítez, a quien había encontrado por el camino. Félix no tenía ningún vínculo de parentesco con Argemiro, pero también era Ardilla y, aunque en los planes de éste no parecía figurar el repartir la presa, que no era demasiado grande, se sintió obligado a regalar un pedazo al recién llegado. De esa manera, me dijo más tarde Félix, también él quedaba ahora obligado a devolver el regalo.

b) Así narra, por su parte, Noemí Albán, de Boyahuasú, cómo fue atendida en una maloca ticuna de Brasil:

Hablaba en español, y ellos pensaban que yo era gente blanca, y allí yo les dije que yo también sé hablar el idioma, porque mi mamá es ticuna, y empezaba a saludar y ellos se quedaron aterrados conmigo. Empezamos a hablar y primerito me preguntaron por naçón, lo primero, qué naçón tienes. "Mi mamá era Paucara", les digo. Me dice: "No, allí está tu familia suya"¹⁷. Vinieron una familia, y vino un masato así, que nunca había visto, pero espeso, espeso [...]. De ahí empecé yo a hablar con ellos y ellos no entienden español, el marido sí un poquito para sus gastos. Y ahí me pidieron ropas, y había gallinas bastantes para cambiar a ropas. Yo les digo: "Traeros todo lo que se coma". Se meten en, ¿cómo le dicen a esas casas que son así, de acá de la tierra, ya no como estas?...una

¹⁷ En este testimonio puede observarse una flexibilidad en el principio de filiación clánico similar a la que nos documentaba Cardoso de Oliveira. Los ticunas brasileños consideran a Noemí Albán como Paucara por su línea materna a pesar de que ella es hija de un peruano.

maloca, que sólo tienen una puerta. Ahí se meten, van a mirar adentro y ahí tenían la carne ahumada, de todo, de lo más dulce. “Tenga, esto para tí porque tienes nuestra naçón”[...] Si no eres de la misma naçón te mandan con tu naçón: “Ahí están tus sobrinos, tus tíos.”

2) El significado y la funcionalidad principal del *kü-a* en la actualidad, sin embargo, es que éste, la *naçón* o *nación*, como se refieren a ella los ticunas cuando no hablan en su lengua, constituye hoy en día uno de los rasgos de identificación étnica que le quedan al ticuna, uno de los pocos eslabones que aún le mantienen unido a la historia de sus antepasados¹⁸. Perdida en gran parte la religión de sus ancestros, perdida su cultura material, a punto de desaparecer sus ceremonias tradicionales como la *pelazón* (que ya no se practica en buena parte de las aldeas), el clan aparece como un rasgo fundamental que diferencia a los ticunas frente al resto de la gente.

De esa manera, la supervivencia del sistema clánico sirve a los intereses de esa corriente de autoconciencia y autoafirmación étnica, de *descaboclización*, con la que los ticunas han reaccionado en los últimos años frente a la amenaza inminente de asimilación total a la cultura nacional. El sistema clánico es visto así como un constituyente esencial de la cultura ticuna. *No tener nación es no ser ticuna*, le decía un viejo al antropólogo Óscar Sánchez (Sánchez 1990: 90). Y en las versiones actuales del mito del origen de los *kü-a* se recalca esta finalidad:

¹⁸ Gloria Fajardo coincide con nuestra tesis en esto : *La función primordial del clan es la de ser integrador, es decir, por medio de la pertenencia a un clan el individuo se hace partícipe de la sociedad ticuna.* (Fajardo 1986: 41) pero no podemos compartir su siguiente afirmación: *La relación que se da en el interior de un clan entre sus miembros es la misma que se da entre hermanos, formando así una unidad fraterna.*

Como apareció la naçón: para que los indígenas se diferenciassen de otros grupos étnicos ahí empezaron...(informante, Félix Benítez, 27 años, maestro de Boyahuasú, Colombia.).

La existencia del *kü-a* es entendida como tan importante que ha pasado a recibir la sanción de lo sagrado. Así, *la naçón es cosa sagrada* (**informante Tito Ruiz, 32 años, Boyahuasú, Colombia**) una distinción otorgada por la divinidad, sea esta la cristiana: *es la ley de nosotros, que Dios dejó para la gente ticuna igual que dejó para la gente blanca los 10 mandamientos* (**informante, Azulai Manduca Vázquez, 42 años, San Martín de Amacayacu, Colombia**) o, en el caso de informantes más tradicionalistas, la ticuna: *El clan es sagrado para los ticunas. Lo creó el dios nuestro, Yoí e Ipi* (**Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia**).

Esta parece ser la tendencia general entre los ticuna de las aldeas ribereñas, pero también es cierto que el largo proceso de aculturación y cambio social ha generado en los individuos otros tipos de actitudes, posturas muy diversas, e incluso contradictorias, de enfrentarse al hecho clánico. Quizá uno de los ejemplos más significativos lo tengamos en uno de nuestros informantes de Boyahuasú, el viejo Leopoldo León, quien parece considerar la pervivencia del *kü-a* como incompatible con su condición de cristiano evangélico, bendecido con la Gracia de Dios, y de hombre civilizado, que ya lleva apellido, pero que en sus palabras no puede dejar de admitir que, a pesar de todo eso, no se puede renegar de lo que es de uno, de la propia tradición, porque el hecho clánico es inherente a su otra condición, la de ticuna.

• **Antropólogo (J. Ullán):** *¿Tiene usted aún naçón?*

• **Leopoldo León** : *Ya no, pues porque, claro, nosotros ya vivimos en la Gracia del Señor que ya no debemos existir eso. Claro que no se puede negar también que tiene que ser así.*

Como ya indicamos en el apartado anterior, la filiación clánica y el principio totémico parecen ser estructuras cognitivas fuertemente enraizadas en la sociedad ticuna como criterios de clasificación social e identidad grupal. Tanto es así que ya indicábamos la aparición de estrategias nuevas para incorporar a individuos no ticunas en la estructura clánica, verdaderos mecanismos de defensa de la misma para perpetuarse y que nos dan una idea de la importancia que ésta tiene como elemento en torno al cual cohesionar la identidad étnica. En nuestro trabajo de campo tuvimos la ocasión de documentar uno de estos casos. Un peruano mestizo se había casado con una mujer de la comunidad de El Progreso. Para integrarle completamente en la misma los ancianos decidieron en reunión otorgarle el clan de vaca, una vez que hubo reunido otros requisitos, como el hablar la lengua ticuna:

Así le pusimos al compañero Raúl. Como él se reunió con la hermana de mi mujer y todas las hijitas hablan normalmente el dialecto y él también entiende...La reunión fue entre los ancianos para ponerle clan Vaca. ¿Qué le ponemos?- preguntan- ¿le ponemos ovejo, chivo? Vamos a ponerle Vaca. Esos animales son los que nosotros ponemos a los blancos (Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia)

Las palabras del informante reflejan una vez más la estructura analógica de la clasificación totémica: tanto la vaca como la oveja o la cabra son animales de los blancos, introducidos por los occidentales.

El mecanismo de incorporación étnica no siempre desemboca en incorporación clánica, sin embargo. En Boyahuasú, por ejemplo, se presenta el caso contrario : existen muchos individuos desclanizados que no encuentran en esto ningún impedimento para considerarse ticunas. Cuando realizamos el censo de los habitantes de Boyahuasú, nuestros informantes eran muy conscientes de quién era *ticuna puro* y quién *mezclado*, pero, después, esos mismos *mezclados* hablaban de *nosotros, los ticunas* cuando se les preguntaba sobre su forma de vivir o pensar o cuando se significaban frente a otros grupos étnicos. Así, por ejemplo, la familia de los Albán había perdido la identidad clánica dos generaciones atrás pero su sangre era ticuna en sus tres cuartas partes (sólo uno de sus cuatro abuelos no era ticuna) y no encontraban ninguna razón para no sentirse ticunas. Aquella afirmación *No tener clan es no ser ticuna*, que recogía Óscar Sánchez de boca de un viejo de Arara, puede ser expresión de la mentalidad tradicionalista de unos pocos individuos pero no parece corresponderse plenamente con la realidad social, que es bastante más matizada.

Aunque la identificación clánica sea un elemento importante de la etnicidad, el rápido incremento del fenómeno de la desclanización ha generado, en efecto, en muchos casos, la necesidad de obviarla en la práctica. Ya en los años sesenta Cardoso de Oliveira documentaba entre los ticunas del Brasil la aparición de subterfugios adaptativos al problema de la desclanización, como mencionábamos en otro lugar (*vid. supra, cap. IX*). En aquel caso el objetivo era mantener el sistema clánico aunque fuera a costa del principio patrilineal. En nuestros días, creemos, el problema se sitúa en un nivel superior: de lo que se trata es de salvaguardar la identidad étnica. La identidad clánica puede ser un refuerzo importante para ello, pero se obviará, al menos relativamente, en la práctica cuando obstaculice a ese objetivo último. Y decimos *al menos relativamente* porque, aunque a efectos visibles no parezca haber ninguna diferencia entre unos y otros individuos (tanto racial como social), en el fondo estas se establecen. Esta

clasificación no es meramente cognitiva sino que se concreta en la vida social a través de la tradición, expresada en la regla de exogamia de clan y mitad y en la obligación de reciprocidad. Así, sólo los *ticunas puros* participan plenamente de la tradición. Los otros son, desde ese punto de vista, *ticunas* de segunda clase y lo saben. Pero las obligaciones de la tradición conllevan hoy en día muchos más inconvenientes que provechos, de tal manera que esa inferioridad teórica desaparece completamente en la práctica e incluso se ve sustituida por una ventaja adaptativa: una mayor facilidad para encontrar pareja en la propia aldea.

Conclusión y síntesis sobre la significación y funcionalidad del *kū-a*.

Habiendo dejado de ser un grupo de parentesco institucionalizado, con unidad interna, jerarquización y cabeza visible, el *kū-a* persiste en el plano de lo puramente simbólico. Ha dejado de ser una unidad social para convertirse en un concepto, y es desde esa perspectiva cognitiva desde donde tenemos que contemplarlo. Porque el *kūa* *ticuna* ya no es otra cosa que una tradición, un símbolo, al que siguen aferrados los individuos. El clan ya no es un grupo sino tan sólo un conjunto de sentimientos y actitudes: el sentimiento de vinculación con los antepasados, de anclaje a algo inmutable que se oponga a la amenaza de asimilación que se cierne sobre sus cabezas; el sentimiento de una cierta vinculación hacia quienes comparten teóricos antepasados comunes y una cierta actitud de obligación solidaria hacia los mismos que no se suele explicitar en la práctica. El proceso de transformaciones históricas en el sistema de parentesco ha reducido el clan a su naturaleza totémica más durkheimiana: el clan es un emblema, una bandera en torno a la que reagrupar una solidaridad étnica.

En este sentido, no se habría alejado tanto de la naturaleza esencial del *kū-a* precontacto tal como la deducíamos en nuestra hipótesis del apartado anterior.

Empleando la analogía podríamos decir que si el la clasificación clánica en el pasado desempeñó funciones de constitución de grupos de guerra en torno a emblemas o banderas totémicas, en una sociedad en la que la guerra, la oposición violenta al otro, definía en buena medida la identidad social y étnica, en el momento contemporáneo las antiguas clasificaciones clánicas, en un ejercicio de readaptación a las nuevas condiciones ambientales, sirve asimismo de estandartes en una nueva situación de guerra: la lucha contra la pérdida de la identidad frente a la amenaza de la aculturación a la sociedad nacional y los procesos de globalización.

El tótem persiste, porque el tótem, icono visible donde se refleja la tradición de una manera sencilla y directa, es un instrumento ideal para movilizar sentimientos de identidad frente a los otros, frente a los que no los tienen, porque la identidad y el significado siempre se construyen en oposición a algo. En este caso no es la guerra, en este caso es el contacto, la aculturación, la marginación, la dominación de una cultura por otra y su necesidad de reaccionar contra eso. En ningún otro lugar aparece tan evidente esta funcionalidad de los tótems clánicos como banderas de los ticuna como en El Progreso, cuya Casa Comunal, donde se celebran las reuniones de la comunidad está presidido por los dibujos de los tres clanes principales representados en la aldea.

La norma de exogamia entre mitades y *kū-as*, desprovista prácticamente, como desarrollaremos más abajo, de su antigua funcionalidad como instrumento de alianzas entre grupos corporativos y localizados también actúa, en tanto que tradición, en el mismo sentido de cimentación identitaria. División clánico-totémica y norma de exogamia se encuentran interrelacionadas entre sí, reforzándose, además, mutuamente: la exogamia es, por un lado, la consecuencia lógica del vínculo de parentesco ideal pero, a su vez, el parentesco ideal es una consecuencia lógica de la regla de exogamia.

Una tradición, una representación cognitiva: esa es la única realidad presente de lo que en su día fue un verdadero grupo de parentesco. Ese es el resultado actual de toda la secuencia de cambios que tan prolijamente hemos analizado. Si el *kü-a* continúa desempeñando alguna función, lo hace tan sólo en tanto que tradición y en tanto que símbolo. Y como tal realidad cognitiva, está hoy en día y estará en el futuro mientras exista, como decíamos al hablar del *caboclismo* o de la *descabocización*, a pesar de las tendencias sociológicas, sometido a la subjetividad parcial de cada individuo, a la penetración de formas de pensamiento o representación nuevas, a la amenaza de su desaparición o de su transformación. Porque el fenómeno de aculturación ha hecho a cada individuo más individualista, más libre de aceptar o rechazar la tradición o de adaptarla a sus circunstancias, y porque la socialización de las nuevas generaciones, aunque se quiera recubrir con un barniz indigenista, es esencialmente occidental.

Convertido en una realidad simbólica, en un icono, el *kü-a* es más vulnerable que nunca y podría estar amenazado de extinción. La regla de tres parece evidente y ya ha quedado reflejada en las palabras de Noemí Alban: a mayor aculturación mayor debilidad del vínculo. Pero si ha de llegar o no su desaparición es algo muy difícil de aventurar. En cualquier caso, esta será, seguramente, una extinción lenta, porque como toda tradición sólo morirá cuando muera el último de sus custodios. Mientras eso sucede o no, convivirán las actitudes más dispares y eso explica la gran cantidad de excepciones que se le presentan hoy en día a la tendencia general, que aún sigue siendo conservadora: la contradicción de Leopoldo León, el orgulloso sentimiento ticuna de individuos desclanizados como los Albán, la ruptura del principio de transmisión patrilineal de la filiación clánica de que nos hablaba Cardoso, la invención de nuevos clanes, la relativa funcionalidad recíproca del clan entre ciertos ticunas menos aculturados, la ruptura - lo veremos en el próximo apartado - de la norma de exogamia o de los matrimonios

preferenciales por parte de algunos individuos, el desconocimiento de su identidad clánica por parte de muchos jóvenes, etc.

9.3.5. El sistema de alianzas matrimoniales: De nuevo sale a la luz la estructura cognaticia por debajo del caparazón simbólico clánico.

Tomando como consideración la naturaleza que venimos de atribuirle al *kü-a*, su negación como grupo de parentesco real con estructura interna, no podemos sino considerar textos como el siguiente de Fajardo y Torres como conducidos por una tremenda desorientación de principio:

Como se aprecia, en San Martín de Amacayacu predominan los Kia aru (ardilla, pepa de abuai) y une (paujil), de los cuales es mayoritario el arukia, el cual privilegia para su relación de alianza matrimonial con el unekia: de 33 alianzas matrimoniales 18 (54.54%) son entre arukia y unekia.[...] El tipo de matrimonio más frecuente entre los Ticuna de acuerdo con el sistema de alianza entre las unidades de filiación patrilineal (Kia) bajo la restricción exogámica de carácter "hipertotémico" sería: siendo ego masculino del Kia X, adquiere una mujer del kia Y, donando en la siguiente generación una mujer (generalmente su hija) al Kia Y. Este tipo de relaciones familiares de filiación patrilineal exogámica genera en la interioridad de la organización social Ticuna un carácter diferenciado en mitades: cada aldea está segmentada en dos mitades exogámicas claramente marcadas, determinando relaciones de alianza entre cada una de ellas y marcando su principio organizativo fundamental (Fajardo&Torres 1988: 171)

El texto, sin embargo, como aquel de Fernando Mosquera que afirma, basándose también en los datos recogidos en San Martín de Amacayacu, que la

creación de las aldeas ribereñas ticunas se ha llevado a cabo reproduciendo la composición dualista de las malocas y *con predominio de dos naciones en cada asentamiento* (Mosquera 1986: 20) no es completamente desechable y ambos en esencia, aunque con una terminología y un enfoque totalmente erróneos, hace referencia a determinado tipo de prácticas que se hace necesario analizar.

Atendiendo puramente al principio de la filiación clánica, sin tener en cuenta el importante matiz de la verdadera naturaleza de este, es decir, de su inexistencia como grupo real de parentesco, observamos, en efecto, cómo en determinadas aldeas ribereñas¹⁹ existe un predominio de individuos de dos clanes determinados, de mitades diferentes, unidos entre sí por una red relativamente tupida de alianzas matrimoniales. En el caso de El Progreso, como podemos observar en el cuadro genealógico de la página siguiente, el grueso del grupo local viene constituido por individuos de los clanes Guacamayo y Tigre, entre los que se realizan también la mayoría de las alianzas.

Sin embargo la tesis de Fajardo y Torres no puede aceptarse más allá de estas afirmaciones generales de superficie. Cuando llevamos el análisis a niveles un poco más de detalle la realidad se presenta bastante diferente de lo que cabría esperar en sistema dualista-clánico de intercambio matrimonial:

1) En primer lugar lo que hace que la composición de estas aldeas sea básicamente biclánica no es la existencia de dos clanes en sí sino de dos familias extensas relativamente patrilocalizadas que se han asentado juntas porque mantenían, desde tiempos del hábitat disperso, una preferencia en los intercambios matrimoniales y, debido al respeto a la norma de exogamia, estas

¹⁹ Parece que coinciden con las más tradicionales, como puedan ser San Martín de Amacayacu, por ejemplo, (comunidad en la cual, aunque visitamos, no condujimos una investigación genealógica) o El Progreso (donde sí lo hicimos y en cuyos datos nos apoyaremos para el análisis).

familias no pueden sino pertenecer a clanes y mitades diferentes. En el caso de El Progreso estas familias son la de los Ramos y la de los Vento. Probablemente se trate de un antiguo grupo residencial uxorilocal. Como ya indicábamos, existe una tendencia actual entre los ticuna hacia la virilocalidad pero si observamos la dirección de las alianzas que se dan entre las dos familias (9) nos daremos cuenta de que de 8 de las mismas tienen lugar entre varones Vento con mujeres Ramos. En ese sentido, y aunque existe una verdadera familia patrilocal Vento en la aldea, se podría considerar que el grupo referencial de residencia es el de las mujeres Ramos, el grupo uxorilocal. Por otro lado, la virilocalidad no es una pauta prescriptiva, tanto en una como en otra familia se dan casos de uxorilocalidad que alejan a algunos individuos del grupo.

En conclusión, todo parece apuntar a que este tipo de estructura de parentesco se ha producido como consecuencia de la evolución de un antiguo grupo residencial uxorilocal que ha sido modificado paulatinamente por las nuevas pautas virilocales, neolocales y ambilocales hasta aproximarlos, como indicábamos, al modelo de dos familias extensas patrilocales unidas por vínculos de afinidad relativamente recíproca.

2) No podemos afirmar si este grupo constituía una unidad de intercambio endogámico en el pasado pero, sin duda esto no es así en la actualidad. Aunque el matrimonio entre los Ramos y los Vento pueda ser preferencial, no es prescriptivo y ni siquiera mayoritario. El resultado de esto es la acreción, al núcleo bifamiliar de la comunidad, de hombres y mujeres de otras familias y clanes que irán paulatinamente complejizando la composición familiar de la aldea. La adhesión de estas incorporaciones a uno de los dos grupos familiares de origen mantiene, de momento, la estructura original de la aldea pero no hace sino reforzar el principio cognaticio de reclutamiento y abre la posibilidad a la aparición de nuevas familias extensas en el futuro que acaben con dicho esquema dualista.

3) Los efectos de la aculturación tienden a reducir la predisposición de los individuos hacia los matrimonios arreglados por sus parientes y por tanto tienden a acabar con la posibilidad de intercambios recíprocos entre familias. El individualismo y la aparición de ideas como el amor romántico entre los jóvenes convierten progresivamente el matrimonio en un asunto personal cada vez más alejado del concepto levistraussiano de “intercambio de mujeres”. En el caso de El Progreso, una comunidad, repetimos, bastante tradicional, donde no se producen todavía rupturas de la norma exogámica sí documentamos, por ejemplo, un caso de negativa a mantener la alianza preferencial. Este caso, que relatamos a continuación a través del testimonio de sus propios protagonistas, una joven pareja, es muy significativo de esta nueva actitud de los jóvenes, de la mentalidad de sus mayores y de los conflictos intergeneracionales que están teniendo lugar en estas aldeas, conflictos entre tradición y cambio de gran impacto emocional sobre las personas:

Nos casamos por amor y seguimos juntos a pesar de que teníamos en contra la opinión de la familia. Como yo no soy de aquí... Mi apellido es Cayetano y soy Paujil. Mi papá vino de parte del Perú, de Cocharedonda, y conoció a mi mamá en Santa Sofía y allá se quedó. Me enamoré de Dalvis pero como yo no soy de la familia esta otra, con la que se casan los Ramos, su mamá no me quería aceptar. Nos casamos igual pero su mamá me criticaba todo el tiempo, me regañaba, no me quería. Y sus hermanas, las hermanas de él me insultaban. Estuve a punto de divorciarme, pero yo le quería y dije que no, que no me iban a parar bolas. Ahora ya si me aceptan y me quieren. (Ángela Cayetano, 35 años, El Progreso, Colombia)

Si en pequeñas aldeas como San Martín de Amacayacu, estudiada por Fajardo y Torres, o El Progreso ²⁰, formadas a partir de una antigua unidad de intercambio bisegmental que puede remontarse a la Era del Caucho, aún existe un cierto sistema dualista de alianzas matrimoniales, bien que bastante diferente del primigenio y en probable camino de desaparición, es mucho más difícil sostener esa misma afirmación en aldeas mayores como Boyahuasú o las grandes concentraciones del Brasil estudiadas por Pacheco.

Si atendemos a la filiación clánica en abstracto, la composición clánica de la aldea de Boyahuasú sigue, en efecto, participando de una división dualista, habiendo un equilibrio entre el número de clanes y de individuos de cada mitad como muestran las tablas siguientes :

Efectivos adultos por *kū-a* en Boyahuasú.

<i>KŪ-A</i>	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
GARZA	10	8	18
MOCHILERO	3	4	7
PAUJIL	2	9	11
GUACAMAYO	1	1	2
TIGRE	12	11	23
ARDILLA	6	10	18
ARRIERA	-	1	1
SIN CLAN	28	11	39

²⁰ En la que también me consta que Fajardo, al menos, hizo trabajo de campo.

Efectivos adultos por mitad exogámica en Boyahuazú.

<u>MITAD PLUMA</u>	38
<u>MITAD SIN PLUMA</u>	39

Como observamos, si descartamos los representantes aislados de Arriera y Guacamayo (uno de cada), que no tienen ningún peso numérico en la aldea, nos encontramos con que la Mitad Pluma está compuesta de 3 clanes y la Mitad Sin Pluma de 2 pero que el desequilibrio en el número de clanes por mitad queda compensado por la cantidad total de individuos que compone cada una (sólo considerados los miembros adultos): 38 y 39. Existen, en efecto, dos clanes, cada uno de una mitad, con mayor peso numérico que el resto pero, evidentemente, por lo que ya sabemos estos datos no pueden llevarnos en ningún caso a ratificar la tesis de Mosquera o Fajardo-Torres sobre la preeminencia de dos naciones en cada aldea ni mucho menos la del intercambio recíproco.

Para empezar, y continuando en el nivel simbólico de la filiación clánica el número de los habitantes, indígenas o no, que no participan de la identidad clánica, que en El Progreso era todavía insignificante (5 individuos), es en Boyahuasú tan grande que se introduce como una cuña perturbadora en la composición clánica de la aldea que venimos de exponer. La irrupción de este grupo de 39 individuos sin clan, muchos de los cuales se consideran ticunas porque lo son a medias por parte de madre, o incluso en sus tres cuartas partes, ha roto el antiguo sistema de intercambio dualista incluso en su funcionamiento formal. Así, desde el punto de vista de la composición clánica formal hemos de considerar la aldea dividida en tres grupos de proporciones semejantes, lo cual acaba ya con la posibilidad de una organización dualista en el pleno sentido de la

palabra: Dos, definidos positivamente, son clánicos, el tercero, definido por omisión, es no-clánico, pero es, en buena parte, ticuna²¹

De esa manera distinguiremos cuatro tipos de alianzas respecto al sistema formal clánico:

- 1) Las que se producen entre miembros de las dos mitades exogámicas
- 2) Las compuestas por un miembro sin *kü-a* y otro con él, en cuyo caso habría que diferenciar cuando es el hombre el que no tiene clan y cuando lo es la mujer, porque las consecuencias serán distintas.
- 3) Las que se producen entre dos miembros del mismo *kü-a* o de la misma mitad, que aunque minoritarias y desaprobadas por la sociedad, también son un elemento disruptor del sistema dualista.
- 4) La que se da entre dos individuos sin *kü-a*, la cual queda ya fuera del sistema clánico.

Ya subrayamos cómo, al menos para los hombres, lo preferible era casarse con una mujer ticuna, valga decir, una mujer perteneciente a un *kü-a* de la mitad opuesta. Pero éste ya no es el tipo de alianza mayoritaria en Boyahuazú. El número de alianzas matrimoniales entre miembros de clanes es menor en Boyahuazú (23) que el de aquellas en las que al menos uno de los cónyuges no posee filiación clánica (33) (ver **tabla**). Como en el caso de las pautas de residencia, cabe aquí también hacer la distinción entre la generación fundadora y la siguiente.

²¹ Sánchez ya hablaba de la influencia perturbadora de estos individuos desclanizados en la mayoría de las aldeas pero sigue aferrado, sin embargo, a la idea de que el sistema clánico es el soporte de la estructura social de la aldea (Sánchez 1990: 38).

Los fundadores eran casi todos ticunas y sus alianzas son todas clánicas por ambas partes pero un buen número de individuos de la segunda generación no ha tenido la posibilidad o, poseedora de una mentalidad menos tradicional, no ha sentido la obligación de conseguir un cónyuge clánico. La llegada a la aldea a mediados de los ochenta de la familia extensa desclanizada de los Albán²², formada por tres matrimonios mayores y todos los hijos de estos es un factor coyuntural muy importante para explicar este desequilibrio, pues la mayoría de estos hijos se casaron con gente de la aldea. Así, de las alianzas de segunda generación sólo 13 se han efectuado entre miembros de dos *kū-a*, la mayoría se inscribe en el tipo "clánico/no-clánico"(27) y 6 parejas están formadas por dos individuos no-clánicos en 4 de las cuales intervenía, además, un miembro de la familia Albán.

Tipos de alianza matrimonial en Boyahuasú.

Tipo de alianza	Número de alianzas
Clánicas por los dos lados manteniendo la exogamia de <i>kia</i> y mitad.	20
Clánica por los dos lados pero quebrantando la exogamia de <i>kia</i> y mitad.	3
Clánica/ no clánica	27
No clánica/ no clánica	6

²² El padre, Delfin Albán, era hijo de un mestizo peruano y una ticuna. Este se había casado a su vez con una mujer ticuna, con lo cual sus hijos tenían más de tres cuartos de sangre indígena pero, sin embargo, no poseían filiación clánica.

Por otro lado, si bien es cierto que aún se mantiene un alto grado de respeto a la norma de exogamia hipertotémica (clan y mitad), hecho sin duda con la concepción del *kü-a* como signo de identidad del ticuna, se están empezando a observar crecientes rupturas de la misma entre los miembros de las generaciones más jóvenes, así como una creciente permisividad al respecto entre los de las generaciones más viejas. Además de la sanción religiosa a la norma, que ya mencionábamos ésta vendría reforzada por la presión social por el peso de la opinión pública, pero este es, en lugares como Boyahuasú, un asunto cada vez más relativo que se deja a la consideración de los individuos. La ruptura de la norma exogámica provoca, en teoría, rechazo social y una cierta marginación de la pareja infractora pero el rechazo no siempre adquiere, sin embargo, las mismas proporciones, puede ser más o menos intenso dependiendo de diversas variables:

- de la personalidad del individuo: si este ya era odiado y antipático, o por el contrario era querido y respetado por todos.
- de su *status* dentro de la comunidad : algunos individuos como el *curaca*, el pastor o los diáconos, se supone que deben dar ejemplo al resto de la aldea; por otro lado hay gente que es envidiada por sus capacidades o por sus posesiones y siempre confluyen hacia él todas las críticas.
- de la propia comunidad y de las circunstancias en que se ha cometido la transgresión.

Este carácter flexible y relativo a las circunstancias que presenta la reacción social a la transgresión de la exogamia, nos indica que no se trata ya de una norma de obligado cumplimiento sino, como ya decíamos, de una mera tradición, aunque esta sea muy fuerte. Esto se puede ilustrar con ejemplos etnográficos concretos. En Boyahuasú se pudieron documentar tres casos de transgresión de la norma, de

los cuales traeremos a colación aquí dos porque cada uno de ellos ejemplifica una reacción social diferente ante la transgresión de la exogamia:

1) El primero era el de la hija de Liborio Sánchez, del *kü-a* Mochilero, uno de los hombres importantes de la aldea, fundador de la aldea, ex-*curaca* y cabeza de la familia Sánchez, una de las más numerosas del poblado: la muchacha se había arrejuntado con un chico del *kü-a* Garza, de la misma Mitad Pluma, y residía con él en Boyahuasú, en la misma casa de su padre, poniéndole de esa manera en vergüenza delante de los demás. De hecho era sobre el padre, y no sobre la hija, sobre quien se concentraban en mayor medida las críticas, por permitir esa transgresión en su propia casa. Como muestra de ese rechazo valga un detalle observado en nuestra propia investigación: al realizar el censo de habitantes de la aldea, que elaboramos con ayuda de varios informantes, ninguno de ellos citaba al compañero de la muchacha, ignorándole completa y deliberadamente. La situación debía haber llegado a tal extremo que Liborio nos manifestó en una ocasión que había pensado hasta en abandonar la aldea porque no podía sufrir más la situación : ni ver a su hija quebrantando la regla, ni las críticas de sus vecinos.

2) El segundo se había producido en el seno de la familia de los León , del *kü-a* Garza, pero sus circunstancias eran bastante diferentes. El joven Braulio había venido de fuera y era un recién llegado a la comunidad porque le habían designado para ocupar el puesto de maestro en la escuela de primaria. Había estado viviendo mucho tiempo en Leticia, donde había conocido a su mujer, también Garza. Alguna gente no aprobaba el matrimonio (*El maestro no respeta* decía nuestro informante Tito Ruiz) pero la mayoría de la gente se desentendía, porque el matrimonio había sido en Leticia, donde todo es moderno. Esta misma justificación la aducía su familia, la más influyente de la aldea, para respaldarle, a la cual añadían otra más: al parecer Braulio no había quebrantado la norma de

mala fe, siendo consciente del acto, sino por ignorancia, pues no se había enterado de que su mujer era Garza hasta después de haber consumado el matrimonio, cuando este ya es indisoluble, según sus creencias evangélicas. Escuchamos las palabras de su tío :

Pues yo no sé qué pasó, cada uno es así. No le dije nada a mi hermano. Además, cuando él se consiguió su señora lo hizo fuera de la comunidad, además ellos no vivían aquí, ellos trabajaban más que nada en Leticia. Pero me parece que no se dio cuenta, que no se enteró que era Garza hasta después y como ya convivía... (informante, Antero León, director de la escuela de Boyahuasú, Colombia).²³

Nada comparable con la terrible severidad con que se castigaba la transgresión en los antiguos tiempos y aún en la época en que Nimuendajú hacía su trabajo de campo, cuando un individuo podía ser castigado por un simple *involuntary glance at the genitals*.

El tamaño de la población, que aumenta el número de clanes en juego, la existencia de un elevado número de alianzas con individuos desclanizados y la incipiente tendencia de los jóvenes a saltarse las normas de exogamia anteponiendo las razones sentimentales de tipo personal son pruebas más que suficientes de que el sistema descrito por Fajardo y Torres, si podía tener una cierta base de realidad en comunidades pequeñas y tradicionales como El Progreso, no se sostiene para comunidades mayores como Boyahuasú. Como este tipo de aldeas es estadísticamente mayoritario entre los ticuna hemos de concluir que la composición clánica y el sistema dualista de intercambio recíproco ya no

²³ Esto está en relación con aquello que observábamos en el apartado sobre la desestructuración del *kü-a*: al haberse perdido el nombre ticuna, que informaba sobre la pertenencia clánica, no hay manera externa de que dos desconocidos sepan a qué clan pertenece el otro a no ser que lo manifiesten expresamente.

son los mecanismos de mantenimiento de la estructura social en la sociedad ticuna.

Tampoco se puede decir que exista un modelo concreto de alianzas entre las unidades reales de parentesco, esto es, las familias extensas cognaticias con cierta tendencia patrilocal, menor aquí que en El Progreso. Si en esta comunidad la existencia de sólo dos familias facilitaba una posible simplificación del modelo de alianzas la existencia de un número bastante más elevado de familias (ver tabla abajo) en Boyahuasú lo hace esencialmente heterogéneo.

Miembros adultos de las familias extensas cognaticias

FAMILIAS	Nº de miembros adultos
Albán	14
León	11
Pérez	10
Sánchez	10
Bastos	9
Benítez	6
Coello	4
Betancur	3

Por otro lado, hemos de tener en cuenta un último factor que dificulta el mantenimiento de relaciones de alianza con forma fija. Tanto en El Progreso como

en Boyahuasú o Nueva Galilea observamos varios casos de matrimonios en las generaciones mayores entre parejas de hermanos: dos hermanos con dos hermanas, hermano-hermana con hermano-hermana²⁴. Estos han sido presentados como evidencias de la pervivencia del mecanismo de intercambio recíproco entre clanes o familias. En la generación más joven se dan, así mismo, casos de arreglos matrimoniales, como ya mencionábamos en el apartado de la residencia (*vid. supra nota n° 14*) pero estos arreglos, a nuestro modo de ver, no pueden entenderse, esencialmente, como intercambios²⁵. Estos arreglos matrimoniales no parecen ser otra cosa que simples estrategias de los individuos para conseguir cónyuge.

La profusión de relaciones consanguíneas en estas pequeñas aldeas unida al elevado respeto aún a la tradición exogámica, hace muy difícil encontrar pareja dentro de las mismas y obliga a buscarla en otras comunidades. Esta búsqueda tampoco es fácil y por eso no tiene nada de extraño que cuando alguien logra realizar un contacto los familiares solteros intenten sacar el mayor partido del mismo consiguiéndose otros cónyuges en la misma familia. Por otro lado, en Boyahuasú, por ejemplo, este tipo de arreglos no suponen alianzas en el seno de la aldea sino con el exterior y, por tanto, difícilmente podrían entenderse como constitutivas de la estructura social de la misma.

En la actualidad, además, las alianzas se deben mayormente a la voluntad de los propios individuos, y ya vimos hasta donde son capaces de aguantar algunas personas por mantener la elección deseada, por lo que cada vez resulta más difícil

²⁴ Liborio Sánchez, Mochilero, de 47 años, está casado con Celia Pérez, Tigre, de 43. Su hermano Abelardo Pérez, de 59, está casado con la hermana de Liborio, Margarita Sánchez, de 48 años.

²⁵ Ni en el caso de los hermanos Betancur ni en el de los Bastos (*ver de nuevo nota n° 14.*) se compensa a las familias de sus esposas con ninguna mujer. Tanto los Betancur como los Bastos tienen hermanas, pero estas están casadas con hombres de otras familias. Por otro lado, el caso de Camila Bereca demuestra cómo también las mujeres consiguen hombres para sus hermanas o hermanos echando por tierra la idea del intercambio levi Straussiano de mujeres.

mantener una red de intercambios matrimoniales fijos o preferenciales ya no entre los clanes sino también entre las familias.

En ningún caso, por tanto, se podrá hablar de intercambio de mujeres sino de uniones matrimoniales en las que tanto el hombre como la mujer desempeñan el papel de actores y puentes de esa alianza de forma cognaticia. Aunque suela tener como consecuencia la formación de algún tipo de vínculo entre ambos grupos familiares, la formación de la mayoría de las parejas se lleva a cabo por iniciativa propia de los individuos, sin intervención directa de las familias implicadas, que se limitan a dar o no su consentimiento a la nueva unión. El ejemplo más palpable de esa independencia lo encontramos en la hija de Liborio Sánchez, quien no sólo escogió al compañero que le vino en gana sino que además lo hizo quebrantando la exogamia y dentro de la propia casa de su padre.

Si en aldeas como Boyahuasú se puede decir que aún existe algún tipo de patrón de alianzas entre grupos, al menos estadísticamente, este no tiene nada que ver con la categorización clánica ni la organización dualista sino que se basaría en estrategias de los individuos, agrupados en familias extensas cognaticias con una ligera tendencia a la patrilocalidad, para obtener alianzas ventajosas a esos niveles individual y familiar pero solo a esos niveles. Así, como veremos, en el capítulo siguiente existe una cierta preferencia entre los individuos a establecer relaciones a través del matrimonio con la familia más influyente de la aldea, la de los León, y de esa misma manera veremos cómo las relaciones entre familias extensas condicionan en parte la dinámica política al interior de la comunidad.

Si esto es así para comunidades medianas como Boyahuasú la tendencia hacia la flexibilidad absoluta de las alianzas es aún mayor en las grandes aldeas de miles de habitantes. En estas aldeas el parentesco real parece haber pasado a ser básicamente un asunto regido por la libertad de los individuos. La maraña de

alianzas matrimoniales es intrincadísima y resulta imposible establecer patrón o tendencia preferencial alguna. Como veremos, una de las consecuencias de esto será la absoluta afuncionalidad del sistema de parentesco como estructurador o regulador de la organización política y social, las dificultades que esto está implicando de cara a la consolidación de una forma de autoridad centralizada, la ruptura de las comunidades en diferentes facciones político-religiosas y las tensiones y problemas que esto conlleva (*vid. infra, cap. XI*)

9.3.6. Algunas características del matrimonio ticuna actual: Sus efectos sobre el sistema de parentesco y la sociedad.

Como ya apuntamos en su momento, en la sociedad ticuna precontacto reconocimos la mayoría de los rasgos generales que Collier y Rosaldo atribuyen a las *sociedades del servicio del novio*. En estas sociedades, por contraste con las del *precio de la novia*, el matrimonio no es una institución muy marcada, no está apenas sacralizada con rito alguno y no tiene la solidez de un contrato puesto que la novia no se transacciona por bienes. De acuerdo con las autoras, el matrimonio equivale simplemente a cohabitación, a un dormir juntos, y el vínculo hombre-mujer se mantiene esencialmente por un solo mecanismo: el miedo a la violencia que provoca la competición por las mujeres entre los hombres en un mundo en el que no existen mecanismos definitivos que aseguren la propiedad de un hombre sobre una mujer y los servicios que este ofrece, servicios que le permiten existir como individuo autónomo en un mundo de iguales. El servicio del novio a los parientes de la novia y pautas como el intercambio de hermanas no serían sino mecanismos subsidiarios derivados de la necesidad de contener la tensión generada por las mujeres.

Manteniendo ese razonamiento es lógico suponer que, una vez desaparecido el flagelo de la guerra por la imposición de un nuevo poder exógeno al sistema precontacto, la debilidad estructural del matrimonio se mostraría en toda su desnudez. Así parece haber sido. En la actualidad la asociación hombre-mujer, con su reparto sexual de las tareas, sigue siendo necesaria como constitutivo de la unidad elemental de producción y reproducción del sistema social, unidad prácticamente autosuficiente (de ahí que el número de individuos solteros sea bajísimo y la soltería una desventaja adaptativa muy grande) pero el vínculo matrimonial es hoy en día probablemente más frágil que en el pasado y se ajusta perfectamente a la afirmación de Collier y Rosaldo de que básicamente consiste en dormir juntos.

Como decimos, el matrimonio no está apenas ritualizado entre los ticuna de la actualidad y básicamente consiste en la aceptación de la pareja por las dos familias.

Cuando un hombre y una mujer se quieren, se enamoran, se presentan simplemente ante los padres de ambos y los ancianos. Estos les preguntan si se quieren y si están dispuestos a asumir sus tareas, trabajar en la chacra y en la casa o a trabajar en la pesca. Después les hacen darse la mano, aunque esto antes no se hacía, y ya están casados. (Luis Ramos, 30 años, El Progreso, Colombia)

Esta tendencia a la no ritualización se expresa también en la reticencia de los ticunas a contraer matrimonio eclesiástico. Incluso en comunidades pentecostales como Boyahuasú, más aculturadas y cristianizadas que las católicas, el porcentaje de matrimonios eclesiásticos es muy bajo a pesar de la presión constante ejercida por el pastor:

Mayormente es ahora cuando estoy exigiendo a la gente que se case, Hace 20, 15 años atrás no se exigía, la gente se juntaba libremente [...] Eso lo hace a uno sentirse mal porque está todo el día recordándose. No sé si es la ignorancia o es la pura apostasía por lo que lo hacen. Padres que son creyentes desde más antiguo que yo y que permiten esas cosas dentro de sus hogares. Divinamente no es permitido. (Max Brander Ramírez, 38 años, pastor de Boyahuasú, Colombia).

Se podría decir que la inercia de mentalidades tradicionales le ganó en esta ocasión al fervor aculturador de la nueva religión. El matrimonio, como en el pasado, sigue siendo una cuestión a la que nadie quiere darle la importancia que se le da en otras sociedades. Y, sin embargo, es paradójico observar cuán importante es dicho matrimonio para la integración social de los individuos: sin la reciprocidad de servicios que se prestan ni el hombre ni la mujer pueden alcanzar la plena independencia que concede la autosuficiencia, tendrían que depender de otras personas, convirtiéndose automáticamente en individuos de segunda clase en el seno de sus comunidades. El creciente individualismo de la sociedad reduce los mecanismos de solidaridad que pudieran desplegarse para atender casos de familias monoparentales. Así, la situación puede llegar a ser dramática, especialmente para la mujer sola con hijos: en Boyahuasú conocimos el caso de una mujer a la que había abandonado el marido con un hijo pequeño. Dificultada por el bebé para ir a la chacra y sin nadie que la proveyese de pescado, la mujer y su criatura estaban al borde de la inanición.

El matrimonio sigue, pues, siendo esencial hoy en día para los individuos, incluso más esencial que antiguamente y, sin embargo, paradójicamente, el vínculo es en la actualidad más débil que nunca. Si esta debilidad es en parte debida a la concepción tradicional del matrimonio es también, por otro lado, una consecuencia de los procesos de aculturación. La paradoja queda bastante bien

reflejada en las palabras de Luis Ramos. Si la familia nuclear sigue siendo necesaria como mecanismo que asegure al individuo la provisión de todas las necesidades económicas en virtud de la especialización sexual del trabajo, el hecho de que el criterio de constitución de dicha unidad, esencialmente económica, sea cada vez más el sentimiento de amor romántico importado de la sociedad nacional – vía, por ejemplo, culebrón televisivo- convierte esa unión en algo inestable regido por los sentimientos.

La aculturación, que ya hizo desaparecer completamente -al menos en las aldeas ribereñas- la poligamia y la costumbre del servicio del novio, está provocando también, como ya advertimos en el anterior apartado, la paulatina desaparición de los matrimonios arreglados y decididos por los parientes.

La tendencia creciente en la sociedad es a la libre elección de los individuos, que parece francamente mayoritaria entre las generaciones adolescentes. Esta elección se expresa en términos de enamoramiento, consecuencia evidente de la aculturación del sistema de valores, y los escenarios que la nueva sociedad de las aldeas proporciona para que se produzca esa elección son básicamente los grandes eventos intra o inter comunitarios: pelazones, campeonatos de fútbol, botaciones de luto. Un 80% de los informantes jóvenes nos declararon haber conocido a su cónyuge en una de estas tres circunstancias. En aldeas grandes como Belém do Solimoes, donde los procesos de aculturación se desarrollan con mayor velocidad y donde las relaciones entre individuos de ambos sexos están menos constreñidas por la consanguineidad, pudimos observar la existencia de incipientes pandillas de adolescentes al estilo de nuestra propia sociedad occidental.

Estas nuevas actitudes, unidas al proceso de deculturación y de desorientación axiológica y falta de expectativas por la que pasan los jóvenes, tiene efectos bastante desestabilizadores para la sociedad ticuna. Como ya comentamos en la

primera parte de la tesis, en Belém do Solimoes se ha reportado una alta incidencia de suicidio adolescente por causas sentimentales²⁶, porque la novia o el novio les dejó. El resto de los suicidios en esta localidad parece también haberse producido por problemas relacionados con el matrimonio o por la falta de él: alcoholismo y malos tratos del marido, síntomas, por otro lado, de anomia y desorientación cultural, muerte de la esposa o soltería recalcitrante (el caso de una mujer de 36 años que no había podido encontrar marido y, por lo tanto, era un ser socialmente minusválido). Estos datos nos demuestran la alta disfuncionalidad social -en este caso, empezando por la base familiar- de los grandes aglomerados ticunas del Brasil.

Una sociedad con graves problemas como el alcoholismo o la carencia de una fuente de autoridad suficiente que garantice el control social en un mundo regido por relaciones sociales cada vez más individualistas, una sociedad en la que la familia nuclear basada en el vínculo marido-mujer es estructural y funcionalmente necesaria pero arrastra la inercia de un vínculo tradicionalmente débil y cimentado insuficientemente en elecciones afectivas de individuos desorientados y frustrados. En consecuencia, la incidencia de la tasa de divorcio ha crecido desde la constitución de las aldeas ribereñas, los casos de abandono y de segundas y terceras uniones no son infrecuentes y dan lugar, como ya indicábamos al hablar de la residencia, a hogares de constitución heterogénea, verdaderas unidades familiares de aluvión formadas por hijos de diversos matrimonios, sobrinos abandonados por sus padres, etc.

No es la pauta más común pero el crecimiento es preocupante por todo lo que los procesos de desestructuración familiar implican de conflicto y de tensión social.

²⁶ La forma mayoritaria es la tradicional por ingestión de barbasco aunque también ha habido casos de ahorcamiento (comunicación personal del inspector de la FUNAI en Belem do Solimoes)

9.3.7. El compadrazgo como nueva institución de parentesco: Su funcionalidad en el sistema de parentesco actual.

No podemos asegurar a ciencia cierta el momento exacto en que los ticunas adoptaron de la sociedad hispanoamericana la forma de parentesco ficticio conocida como compadrazgo. Al igual que sucedió en otros lugares de Hispanoamérica (**Berruecos 1976: 31-32**) la institución del compadrazgo parece que fue introducida por los patronos caucheros para reforzar y sublimar al mismo tiempo simbólicamente sus relaciones de dominación con respecto a los indígenas²⁷. Pero, independientemente de cuál haya sido el origen del compadrazgo entre los ticunas, es un hecho que hoy es una institución firmemente arraigada en las aldeas ticunas.

El compadrazgo es una forma de parentesco ficticio, no-consanguíneo, que se establece siempre a partir de un rito determinado. Lo más corriente en Latinoamérica es que forme parte del ceremonial de la Iglesia Católica (alguno de los cinco sacramentos) pero también puede que no sea así y que el vínculo proceda de algún ritual de otro tipo (bendición de un animal, construcción de una nueva casa, graduación, etc). Este último tipo, al que Berruecos denomina *compadrazgo secular* (**Berruecos 1976: 16**), suele ser de menor importancia social que el primero. Con todo, el tipo de compadrazgo más común y extendido y el que suele conllevar los lazos más fuertes es el del apadrinamiento del niño

²⁷ Como hace constar Berruecos la institución contribuye a acentuar la condición indígena de inferioridad y dependencia, dado que el compadrazgo es una de tantas instituciones en un sistema complejo en el que el indígena se ha mantenido subordinado al ladino en todos los aspectos de la vida social y económica[...] Los padres siempre le deberán más a los padrinos que viveversa [...] Las relaciones de compadrazgo pueden ser iguales pero solamente si son recíprocas, si cada persona pide a la otra apadrinar a la vez a un hijo(a). Y concluye afirmando la relación que existe entre el compadrazgo [...] y la estructura económica, analizada a la luz de las relaciones de producción, y la estructura de dominación. (**Berruecos 1976: 31-33**)

recién nacido. La relación de compadrazgo se establece así *entre los padres del niño(a) (aquél hacia quien se dirige el ritual y que se conoce como ahijado o ahijada por los patrocinadores de la ceremonia) y los propios patrocinadores de la misma (Berruecos 1976: 1-2)*. A través de ella, los padrinos se convierten en los protectores del recién nacido, a quien deberán proveer de apoyo material en caso de defunción de sus padres así como velar por su buena educación, sobre todo moral. Se convierten así en una especie de segundos padres para el niño.

Sin embargo, esta no es la relación más importante que el ritual establece: el niño no es en realidad más que el puente tendido entre ambas parejas, *la relación de compadrazgo - no la del padrinazgo entre los patrocinadores del evento y el niño(a) - prevalece (contrariamente a lo establecido por la Iglesia), como la relación central del triángulo del compadrazgo (Berruecos 1976: 3)*. A través del niño las dos parejas establecen un vínculo de parentesco espiritual que conlleva teóricamente las mismas consecuencias que el parentesco real. El compadrazgo *toma prestado mucho del comportamiento y de la terminología que caracterizan a muchas de las relaciones que comprenden a la familia elemental (Berruecos 1976: 23)*. Todo este modelo parece ser válido para los ticuna.

Existen varias formas de compadrazgo entre los ticuna: por bautismo, por comunión, por matrimonio “nativo”, por matrimonio “católico”, pero el más importante es el que se crea a través del corte ritual del cordón umbilical a los recién nacidos, ceremonia que los ticunas denominan de “bautismo nativo” y que convierte a la principal forma de compadrazgo en una institución cultural de carácter sincrético por cuanto la relación se establece a través de un rito ticuna preexistente.

Inmediatamente después del nacimiento del niño, la pareja que ha sido escogida por los padres para ser sus compadres toman al niño en sus brazos y le cortan el cordón umbilical.

Si, por ejemplo, yo le trozo el ombligo a un niño me dicen compadre sus padres y a mi mujer comadre y viceversa las dos parejas (informante, Luis Ruiz, 30 años, Boyahuasú, Colombia).

La acción parece encerrar tras de sí todo un significado simbólico: al cortar el vínculo físico que unía al niño con su madre los padrinos confieren a este su condición de ser individual, diferente ya de quien hasta entonces lo había llevado en su seno como parte de sí misma. Se convierten así en los responsables de su transformación en un futuro nuevo miembro de la sociedad. Sin embargo, como expresaba Berruecos, la relación más importante que se establece en el rito no es la de padrinzgo sino la de compadrazgo. Sin negar la existencia de una cierta relación padrino-ahijado todos los informantes coinciden en afirmar que la ceremonia sirve para establecer un vínculo entre las dos parejas adultas, unos lazos que extienden hacia la pareja de compadres, al menos teóricamente, las reciprocidades y solidaridades del parentesco consanguíneo. Según todos nuestros informantes *los compadres tienen unas relaciones más estrechas, las parejas se frecuentan más, se invitan, se ayudan más...*

En la relación intervienen en pie de igualdad tanto el hombre como la mujer; el nuevo parentesco espiritual (frente al totémico del *kü-a*) es un parentesco que implica tanto a la línea masculina como a la femenina y, en este sentido, la *relación de compadrazgo no hace sino reforzar la tendencia a la estructura familiar cognaticia*. Por otro lado, estos vínculos de parentesco espiritual al implicar reciprocidad y solidaridad entre sus miembros van a jugar un papel

estructural muy importante en la construcción de la red social de la aldea²⁸, superponiéndose a los vínculos consanguíneos cognaticios y complementándolos.

En efecto, y contemplado desde la perspectiva funcional-estructuralista, creemos estar seguros de que los vínculos de compadrazgo actúan como una fuerza integradora y cohesiva dentro de la comunidad, reforzando la estructura social que tiene su célula básica, como ya dijimos, en las familias extensas cognaticias y las alianzas matrimoniales entre estas. Con ello no hacemos sino observar en las relaciones de compadrazgo ticunas una función que Luis Berruecos le otorga a ese mismo tipo de relaciones en las comunidades indígenas mexicanas por él estudiadas: *La liga entre unidades familiares y la comunidad es así formalizada por la participación de los jefes de familia en el sistema de parentesco ceremonial* (Berruecos 1976: 27).

Como muy bien señala este mismo autor citando a Paul, *la característica más significativa de esta forma de parentesco es que es voluntaria*, es decir, que a diferencia del parentesco consanguíneo o por afinidad, los parientes pueden escogerse (Berruecos 1976: 21). Es en este acto de escoger dónde se plasma el *carácter instrumental y la intencionalidad social del vínculo de compadrazgo* y donde pensamos que cabe rastrear su función en el conjunto de la estructura social. La clave se encuentra en conocer a quien eligen los individuos para ser sus compadres. En ese sentido hay que diferenciar como mecanismos de funcionalidad diferente los lazos de compadrazgo que se establecen entre miembros de la comunidad y los que se establecen al exterior de la comunidad, entre ticunas y occidentales, con funcionalidades distintas.

²⁸ La importancia del compadrazgo como vehículo para entender la organización social [...] ha sido propuesta por varios antropólogos (Paul, 1942; Rojas, 1943; Weitlaner, 1945; Mintz y Wolf, 1950; Foster, 1953; Sayres, 1956; Pitt-Rivers, 1958; Deshon, 1963; Van den Berghe, 1966; Ravicz, 1967 y Osborn, 1968). La relevancia e interconexiones entre el compadrazgo y otras instituciones es incuestionable (Berruecos 1976: 20).

a) El compadrazgo como mecanismo de constitución de redes de alianza y solidaridad intracomunitarias.

Si observamos la tabla en la página siguiente nos daremos cuenta de que la práctica totalidad de los compadres en Boyahuasú se escogen o bien entre los vecinos (entendiendo como tales a aquellos que viven en las cuatro o cinco casas más próximas a la de la pareja) o bien entre los familiares más cercanos. Estos datos parecen tener una explicación funcional, a nuestro juicio, bastante clara.

Relaciones de compadrazgo en Boyahuazú

Relación preexistente entre las parejas de compadres	Número de vínculos de compadrazgo
Vecinos	16
Hermano-Hermana	15
Hermano-Hermano	7
Otros parientes	7
No vecinos y no parientes	7
Hermana-Hermana	2

Las relaciones de compadrazgo entre parejas en las que dos de sus miembros son hermanos u otros parientes no hacen sino reforzar con un nuevo vínculo las relaciones con los parientes consanguíneos (cohesionando más a la familia extensa cognaticia como grupo) así como con los parientes afines, tanto por el lado masculino como por el femenino aunque especialmente por el primero, pues al ser

los varones los cabezas de las familias se hace mucho más importante reforzar la vinculación de los hombres entre sí. Es por ello que mientras que sólo hay 7 relaciones de compadrazgo hermano-hermano (el vínculo entre estos ya es fuerte de por sí) se daban 16 casos de compadrazgo entre hermano-hermana, y 2 entre hermana-hermana, es decir, 18 relaciones entre cuñados, para reforzar el vínculo de parentesco cognaticio/afín que existía previamente entre los dos varones y por tanto entre las dos familias.

Por otro lado, la tabla muestra como una de las preferencias de los individuos a la hora de escoger compadre era la de aquellos vecinos con los que no tuviera relación de parentesco previa de ningún tipo. La relación de compadrazgo establecida entre los vecinos de las casas circundantes parece que cumple una función de ayuda económica de reciprocidad en la vida diaria. Boyahuasú no es muy extensa²⁹ pero aún así permite la aparición de grupos de solidaridad vecinal. La principal función de estos grupos parece ser la reciprocidad en la pesca diaria de subsistencia, que constituye actualmente la principal fuente de proteínas de los ticuna. La cercanía física permite establecer un control automático de las capturas diarias de cada familia. Rápidamente, desde su propia casa, los vecinos pueden conocer quién ha pescado más peces ese día y quién no ha pescado lo suficiente como para alimentar a su familia, algo que sería más difícil de llevar a cabo con los que viven en la otra punta de la aldea, y activar así el mecanismo de petición de favores recíprocos³⁰.

²⁹ La aldea está distribuida a lo largo siguiendo la orilla del río (unos 1000 m. de punta a punta, aunque la mayor parte de las viviendas se sitúan en el radio de los primeros 300 m. aproximadamente).

³⁰ Fernando Mosquera también advertía en San Martín de Amacayacu la existencia de grupos vecinales, si bien no menciona en absoluto como parte constituyente de los mismos a las relaciones de compadrazgo sino únicamente a las del parentesco real: *Las unidades familiares emparentadas entre sí han cosntruido sus casas formando grupos de vecinos.* (Mosquera, 1986: 32).

En lo que respecta a las relaciones de compadrazgo aparecidas entre individuos sin vínculo previo de parentesco ni relación de vecindad al menos algunas de ellas también pueden tener una cierta explicación dentro de la estructura social de la aldea. Sabemos que de las 7, 4 corresponden a un compadrazgo que podríamos calificar “de prestigio”: 4 individuos escogieron como compadre a Leopoldo León, el patriarca de la familia del pastor y del curaca, es decir, de la familia con más influencia social dentro de la aldea. Sería muy fuerte hablar, en una sociedad de las características de la que estamos tratando, de la existencia de un cierto clientelismo a través de los lazos de compadrazgo, al estilo del de los antiguos patronos blancos con sus trabajadores, pero estos casos no hacen otra cosa que poner de manifiesto el gran peso que tiene la familia de los León en la sociedad de Boyahuasú.

b)El compadrazgo como mecanismo de relación interétnica entre ticunas y occidentales.

Es una práctica bastante común que un personaje influyente de la ciudad apadrine a un niño en el bautismo católico o a un adulto en el matrimonio católico. El establecimiento voluntario de esta forma de parentesco ficticio se convierte en un mecanismo de relación interétnica, un puente de comunicación tendido entre el mundo rural indígena y el mundo occidental urbano que, como tal, es modelado por las estructuras socioeconómicas y mentales que dominan la dinámica de las relaciones entre ambos. El compadrazgo es una relación instrumentalizada conscientemente por ambas partes aunque con finalidades distintas debido a la diferente posición que ocupan las dos partes en el sistema socioeconómico regional sistema en el que, no podemos olvidarlo, están integrados los ticuna.

Para los occidentales, como en el pasado, el mecanismo de compadrazgo sigue siendo una manera de dulcificar las relaciones clientelares aún existentes entre blancos y ticuna. Estas relaciones clientelares pueden ser aún de patronazgo económico o, más frecuentemente, de tipo político, aunque práctica identificación entre patrones y políticos hace en el fondo irrelevante esa distinción. Los políticos y patrones locales extienden de esa manera una red de relaciones personales a través del compadrazgo con determinados individuos, normalmente influyentes, de las aldeas buscando, por un lado, su voto, la movilización en las elecciones del voto de sus paisanos, al menos de los más allegados y, por otro, dulcificar la relación socioeconómica patrón/trabajador.

Los ticuna por su parte utilizan el compadrazgo como mecanismo, como puente que les facilite el acceso y la relación con el mundo occidental, relación siempre difícil por su desconocimiento de muchas claves culturales y su condición de marginación tanto económica como étnica. Los ticuna esperan de su relación con un hombre influyente de esa sociedad la ayuda de este en la tramitación de gestiones, en el trato con las autoridades, en la facilitación de alojamiento en la ciudad cuando tienen que quedarse en ella para cualquier cosa, etc.

Los cuatro casos de compadrazgo interétnico que documentamos en El Progreso nos presentarán una fotografía viva de esto que estamos diciendo.

1) El primer caso es el de Eligio Filisberto Vento: cuando vino a la comunidad el hermano de Zambrano, un político y patrón de Leticia, Eligio le pidió que le apadrinara en su matrimonio. Este hombre es profesor en la Escuela Normal de Leticia y la elección no fue al azar: Eligio quería ser profesor. La relación se concretaba en una inteligente búsqueda de contactos: Eligio había ganado un apoyo para su carrera docente, Zambrano un posible votante para su

hermano. Cuando la comunidad, en el tiempo de mi trabajo de campo, bajó a Leticia para resolver asuntos y vender mercancías Eligio se fue a casa de su padrino y ahí le dieron de comer.

2) Luis Ramos tiene como padrino de matrimonio a Félix Acosta, actual gobernador del Departamento. Él mismo le pidió también que fuera su padrino. La explicación que da Ramos es que es importante tener padrino de fuera de la comunidad, alguien influyente, no porque le vayas a pedir plata sino porque te puede ayudar a hacer alguna gestión.

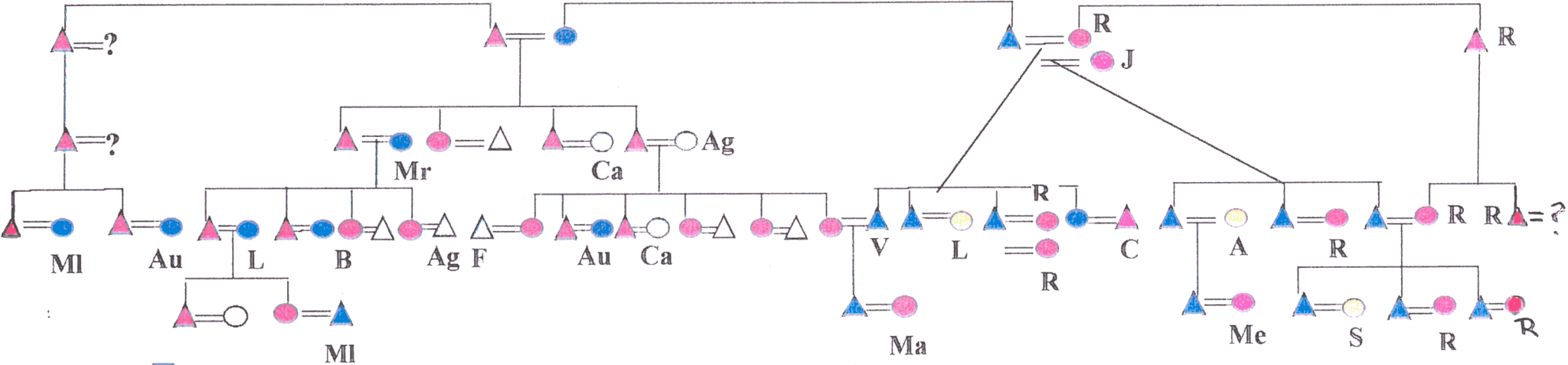
3) El hijo pequeño de Dalvis Antonio Ramos tiene como padrino de bautismo al gerente del Hotel Amazonas, que es el patrón de sus padres.

4) Abel Vento es compadre de un representante de la Cámara. Cuando estaba haciendo campaña el año pasado le pidió a Abel ser padrino de su hijita . Abel no quería demasiado, prefería un compadre de la comunidad porque sabía que iba a ayudarle más en el día a día pero el otro le insistió y dice Abel que por respeto aceptó. *El político lleva un año en la Cámara, está ganando millones de pesos y no ha mandado un peso para su ahijada (Abel Vento).*

En conclusión, el compadrazgo es una relación que tanto ticunas como occidentales intentan manipular a favor para sacar el mayor partido posible de las situaciones de relación interétnica. El parentesco espiritual crea un vínculo ideal de igualdad entre los compadres y una obligación ideal de reciprocidad. En la práctica, como durante el régimen de barracón, el compadrazgo deja ver con toda claridad la desigualdad de la relación, la desigualdad de ambas posiciones en el sistema socioeconómico, Ambas partes se necesitan y recurren a la estrategia indirecta del compadrazgo, disfraz que no enmascara lo suficiente el desequilibrio de la relación. Los compadres blancos siguen ganando millones de

pesos mientras sus teóricos parientes, sus teóricos *partenaires* en una relación de reciprocidad siguen en la miseria de sus aldeas, Ambos se necesitan mutuamente pero ¿quién necesita más a quién? La afirmación de Abel Vento de *yo no quería que fuera mi compadre pero él insistió*, ¿no parece más bien un desplante de orgullo ante lo que saben es una relación en la que la otra parte obtiene un mayor beneficio y, sin embargo, no queda más remedio que aceptarlo porque es eso o nada?.

Cuadro genealógico y alianzas en El Progreso



- Guacamayo
- Paujil
- Tigre
- Cascabel
- Ardilla
- No ticuna

R= Ramos
V= Vento



Emblemas de los tres clanes principales en la Casa Comunal del El Progreso. Los clanes siguen siendo importantes a nivel simbólico



De nuevo los tres tótems (Paujil, Guacamayo y Tigre) sobre el dintel de la casa de Abel Vento, curaca de El Progreso. A la izquierda, cuadro de la fonética ticuna: la lengua es otro de los elementos principales de identificación étnica.

CAPÍTULO X

LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLITICA ACTUAL DE LAS ALDEAS TICUNAS RIBEREÑAS

10.1.Introducción. Advertencias iniciales.

Ya mencionamos en varias ocasiones como la dispersión residencial ocurrida en la Era del Caucho no hizo sino desarrollar las potenciales tendencias atomizadoras que ya existían en la sociedad ticuna anterior. Este cambio social y la aculturación que le vino asociada introdujeron mentalidades cada vez más individualistas con los consecuentes efectos de disgregación de las estructuras sociales y políticas ticunas, muy segmentarias ya de por sí, al mínimo común denominador posible: las familias nucleares o las familias extensas matrilocales. Es decir, la estructura de la sociedad ticuna se vio reducida a la de su sistema de parentesco y la estratificación de ésta a los roles y *status* asignados al mismo, roles y *status* adscritos de acuerdo a los únicos y primarios criterios del sexo y la edad. Ese es el motivo por el cual autores como Sullivan o Goulard afirman la completa inexistencia de organización política o estratificación social entre los ticuna del periodo de dispersión residencial (Sullivan 1971; Goulard, 1994).

Sin embargo, no podemos olvidar que la sociedad ticuna no era ya una sociedad independiente prácticamente a ningún nivel sino una sociedad dominada por e integrada, aunque marginalmente, en otro sistema social, político y económico más amplio y complejo: el de las sociedades nacionales de Brasil, Perú y Colombia, que ejercieron y hasta cierto punto siguen haciéndolo un dominio colonial sobre la sociedad nativa. Desde este punto de vista, ese es uno de los principios teóricos de nuestro análisis, nos parece muy erróneo afirmar que los ticuna carecieran durante todo el periodo de dispersión de organización política o de estratificación social (Sullivan, Goulard): esto sería cierto si consideramos tan solo el subsistema que conforman los ticuna como grupo

étnico, y ese parece ser el caso de los autores mencionados, pero no si incluimos ese subsistema en el sistema mayor en el que realmente se inscribe.

En ese sentido, cabe decir que, por encima de las autoridades familiares ticunas, la estructura política continuaba: el nuevo jefe de los ticunas era el patrón blanco y sus cuadrilla de capataces y, más allá de él, las autoridades de los tres estados nacionales que reclamaban la soberanía de su antiguo territorio. En ese mismo sentido, por encima de las gradaciones de prestigio familiar marcadas por el sexo y la edad la estratificación social también iba más allá: los indios, en su conjunto, ocupaban, como clase servil (clase, recordemos, “en sí” por su criterio de reclutamiento étnico, cerrado), el escalón inferior de la pirámide social, seguidos de negros, mestizos y blancos pobres regionales hasta llegar a la oligarquía terrateniente de los patrones locales y continuar con la oligarquía nacional.

Es necesario tener muy presente este principio de partida a la hora de encarar el análisis de la organización social y política de los actuales ticunas aldeanos. Mucho más que en el periodo anterior la sociedad ticuna de las aldeas ribereñas es hoy un subsistema de la sociedad mayor y, en ese sentido, no puede entenderse sin analizar esta última y analizar a los ticuna como un elemento de un mismo campo social, en la expresión de Gluckman, el campo social establecido por el contacto interétnico de naturaleza colonial. Todo eso quedó perfectamente demostrado en el marco teórico y en la primera parte de esta tesis, durante la panorámica histórica que se ofreció sobre el proceso de contacto interétnico, cambio social y aculturación de la sociedad ticuna.

Cuando hablemos en los siguientes apartados de la estratificación social ticuna y señalemos su tendencia hacia el igualitarismo hemos de dejar muy claro, por lo tanto, que utilizamos la expresión en su acepción restringida, como “endoestratificación” al interior del grupo étnico ticuna o al interior de las aldeas donde estos habitan (y, en las cuales, aunque estos puedan ser mayoría, existen,

como ya sabemos, individuos de otras etnias que participan, sin embargo, de las mismas características estructurales). Si hablamos de estratificación social a secas, en su sentido amplio, pasaríamos a analizar la posición de los ticunas como clase campesina étnica marginal dentro de la estructura de clases de las naciones colombiana, peruana y brasileña y ese análisis se esquivará en este capítulo porque ya se detalló en la primera parte y se volverá a reiterar en las conclusiones finales.

Otro tanto puede decirse de la organización política y los mecanismos de control social: en sentido amplio, la organización política ticuna tiene su institución al máximo nivel en las respectivas presidencias de las Repúblicas de los territorios en que habitan, pasando de ahí para abajo por todo el organigrama jerárquico de estos estados: gobernadores, alcaldes, policía, ejército, hasta incluir la propia autoridad centralizada en las aldeas ticunas (*capitaos*, *curacas*, *tenientes gobernadores*) que también se integran en la estructura del Estado aunque en calidad de instituciones autónomas indígenas (salvo en el caso del Perú). Aunque nos centraremos en el nivel político de la aldea, también se dedicarán algunas páginas a hablar del nivel político superior, la política nacional regional en el que se inscriben los ticuna (especialmente el caso de Colombia que pudimos documentar directamente).

Así pues, esperamos que esta acotación sirva para dejar claro que, cuando nos referimos a fenómenos como el igualitarismo social de los ticuna o la debilidad de las estructuras centralizadas de autoridad, estamos haciendo referencia exclusivamente a características del funcionamiento del subsistema social ticuna intracomunitario, al nivel de la aldea o del grupo étnico pero que en ningún caso debemos olvidar que estos no son los únicos niveles sociopolíticos que operan entre los ticuna puesto que las aldeas o la etnia no son un sistema aislado que funcione independientemente del sistema mayor que lo engloba.

10.2. El igualitarismo social. Incipientes tendencias hacia la estratificación.

10.2.1. Igualitarismo social

Como ya hemos apuntado en otros capítulos (en el de economía, al hablar de la mentalidad de subsistencia y la escasa especialización económica, en el de parentesco al mencionar la estructuración básica en familias nucleares) la sociedad de las aldeas ticuna es básicamente una sociedad igualitaria no estratificada o, al menos esa es su tendencia más fuerte ya que existe una pequeña estratificación incipiente (al igual que existe una pequeña especialización económica incipiente (*vid. supra, cap. VIII*) de la que hablaremos después. Claro está que cuando empleamos este término de igualitaria lo hacemos también (y he aquí una nueva matización al análisis) desde un punto de vista bastante convencional (el que, por otra parte emplean todos los manuales de antropología política) obviando que, por supuesto, existen cuando menos desigualdades de base por razón de sexo y edad. En ese sentido sería más correcto quizá especificar que el igualitarismo existe al nivel de los varones adultos cabezas de familias nucleares y/o extensas que son los que desempeñan roles en la vida pública comunitaria, quedando la mujer relegada al ámbito de lo doméstico, de lo privado, donde no se genera prestigio social.

La sociedad ticuna de hoy en día sigue conservando esencialmente las características heredadas de la etapa de disgregación social de la Era del Caucho, características que la ajustan bastante bien, hay que decirlo de nuevo, al modelo

descrito por Collier y Rosaldo para las *brideservice societies*, sociedades compuestas de unidades familiares independientes, con escasa centralización política o estratificación social en las que los hombres alcanzan el *status* de miembros iguales de pleno derecho en la sociedad a través del matrimonio y los servicios que le proporciona la mujer. Una explicación sistémica en la que el igualitarismo entre hombres es a la vez causa y efecto de la precariedad de los mecanismos de control social para solucionar conflictos y de la falta de una autoridad coercitiva real. Era por ello, por ejemplo, que las mujeres en este modelo, aunque subordinadas a los hombres y relegadas a la esfera doméstica gozaban de mayor libertad que en otro tipo de sociedades y era por ello también que los ancianos no podían ejercer una autoridad muy férrea sobre sus jóvenes.

La tendencia actual conduce, además, a una suavización aún mayor de las diferencias de género y a un debilitamiento de la autoridad de los padres sobre los hijos por los efectos coadyuvantes de la aculturación. Ya mencionamos, por ejemplo, cómo la mujer hoy en día tiende cada vez más a escoger marido tanto como el hombre. En una sociedad abierta, sin guerras ni grupos de parentesco corporativos localizados, resulta imposible retener a una esposa si esta quiere marcharse, y es por ello que los vínculos matrimoniales son tan débiles y están tan poco sancionados (y viceversa, siempre de acuerdo a una lógica circular). El índice de divorcios es alto y esto tiene consecuencias evidentes sobre el *status* de la mujer: si el marido quiere retener a la mujer (y los hombres necesitan social y económicamente una mujer a su lado) no puede presionarla mucho, no puede pretender ejercer sobre ella una autoridad muy fuerte porque ésta a buen seguro se marchará y se buscará otro hombre menos déspota.

La educación en las escuelas nacionales es otro factor que está reduciendo la tradicional subordinación de la mujer: la escuela inculca valores nuevos, valores de autoestima en las mujeres, las dota de capacidades de iniciativa de las que antes carecían. Existen, además, programas específicos de las instituciones (como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar) que tienen como objetivo

promover el desarrollo integral de la mujer indígena, preparándolas tanto psicológica como intelectualmente para asumir papeles de protagonismo en la vida de sus aldeas.

Lo mismo podría decirse de los jóvenes. Tampoco existen muchos mecanismos, salvo la mera obligación moral hijo-padre, por los que las generaciones mayores puedan imponer su autoridad sobre sus hijos. La pauta se refuerza con una educación muy permisiva, muy poco autoritaria, también causa y consecuencia del igualitarismo. Como ya observaba Sullivan en Cuchillo Cocha (Sullivan 1971: 105) los padres rara vez regañan a los niños y toda la educación parece dirigida al desarrollo de una mentalidad independiente e individualista, a enseñar al niño que cada cual debe resolver sus propios problemas y corregir por sí mismo sus propios errores, como así ha venido siendo la mecánica social en la sociedad ticuna desde el tiempo de las malocas clánicas y mucho más durante el último siglo de hábitat disperso. Una vez que un hijo/hija se casa se convierte en económica y socialmente independiente y la autoridad del padre es meramente moral.

En la actualidad, el ritmo vertiginoso de la aculturación, que abre brechas entre las generaciones, conduce a muchos hijos a no respetar siquiera esa autoridad moral de los padres, puesto que esa moral ya no es la suya. Ya vimos, por ejemplo, cómo los jóvenes rechazaban no sólo los arreglos matrimoniales concertados por sus padres sino que incluso quebrantaban las tradicionales leyes de exogamia en la casa de los mismos y el hecho de que puedan hacerlo es una prueba fehaciente de la escasa autoridad que estos tienen sobre aquellos.

10.2.2. Incipiente estratificación social.

Más allá de esta caracterización general de la estructura social y mental hacia el igualitarismo, heredera de estructuras sociales y mentales del pasado, la nueva sociedad de las aldeas y los efectos del cambio social están empezando a generar, como decíamos, una incipiente diferenciación de clases, incipiente por que la tendencia sigue siendo la otra, en el seno de las comunidades, diferenciación a la que no son ajenos los propios agentes sociales. Se puede decir que las últimas dos décadas han visto aparecer tres roles especializados que acarrearán un *status* ligeramente superior al del resto de los individuos, tanto por razones de prestigio, como económicas o de influencia y poder, suficientes como para considerarlas potenciales clases privilegiadas o dirigentes. Estos tres roles serían el de maestro, el de líder religioso (en aquellas comunidades con jerarquías religiosas autónomas, esto es, protestantes y crucistas) y el de líder político (los nuevos puestos políticos (*curaca*, *capitao*), inexistentes en el periodo anterior, creados por las autoridades nacionales para mantener el orden al interior de las aldeas y la representatividad comunitaria al exterior de las mismas). A estos habría que añadir personajes aún muy minoritarios como el de Promotor de Salud, especie de enfermero indígena de atención primaria que funciona en algunas aldeas de Colombia.

Existe un punto común evidente entre estos tres roles sociales: los tres son roles de mediación entre la sociedad mayor, la exosociedad, y la sociedad ticuna, la introsociedad, que exigen habilidades de mediación. El maestro es un individuo comisionado por el gobierno para transmitir a sus paisanos todo un código nuevo, una herramienta cultural que les permita desenvolverse en el mundo exterior de la sociedad occidental y, como tales transmisores, han de manejar ambos códigos. El segundo, el pastor o director crucista es el encargado de velar por la evangelización de sus congéneres, de transmitirles otro código de

valores y de conducta nuevos, ajenos a la cultura tradicional ticuna, provenientes de también de la cultura mayor. El tercero, el líder político, es el representante de una institución que, aunque sentida como suya por los ticuna, fue creada inicialmente desde y por la sociedad mayor (a partir del modelo de la reserva de Umariacú) para articular la atomizada sociedad ticuna. Una de sus principales funciones es la de representar y defender los derechos de la comunidad frente a las autoridades superiores (alcaldes, gobernadores, instituciones de desarrollo), es decir, mediar entre sus convecinos indígenas y la sociedad nacional.

La fuerte caracterización mediadora que tienen estos roles es en gran parte responsable de su incipiente consideración como nichos sociales no sólo prestigiosos sino privilegiados. El desempeño de estas funciones implica el dominio de una serie de habilidades a las que son ajenas la mayoría de los ticuna (leer y escribir con soltura, hablar español o portugués con gran fluidez y amplio registro, desenvolverse en el mundo de los blancos, dominar la doctrina, el culto y la Biblia, tratar con las autoridades estatales, etc.) habilidades que les separan de esa mayoría y les imbuyen, a sus ojos, de un cierto halo de prestigio, de admiración y de carisma. Si bien en todos los casos se trata de clases sociales que emanan de un poder institucionalizado, “burocrático” como diría Weber (Weber 1944: 847-849), el elemento carismático, de arrastre personal debido a las características personales del individuo es un elemento esencial en las formas de liderazgo ticuna. *El liderazgo carismático se ha demostrado como un refuerzo necesario de las formas burocráticas exógenas ante el elevado nivel de desarticulación, atomización y anomia de las estructuras sociales ticuna.*

Los maestros son considerados como los individuos más ilustrados de las aldeas y consultados para cualquier asunto que implique algún tipo de gestión en el exterior (papeleo sobre todo). Esto demuestra la importancia que los ticunas le conceden al dominio de los códigos culturales occidentales, pues su sociedad no puede entenderse sin la interrelación y el contacto con la nacional y de ahí la preponderancia que adquieren estos individuos.

Los líderes religiosos son siempre individuos carismáticos porque se constituyen en los mediadores entre Dios y la comunidad, debido a sus especiales capacidades e inteligencia. Sólo ellos conocen a la perfección el culto, tienen facilidad de palabra, han estudiado la Biblia. Son, en fin, como los maestros, conocedores de un código cultural apenas balbuceado por el resto de los ticuna y esa característica otorgadora de prestigio se une a la del desempeño de un rol reforzado por el carisma de lo sagrado. En las comunidades pentecostales, por ejemplo, el carisma del líder religioso, director de fenómenos extáticos durante el culto, exorcizador de demonios, guardián de la rectitud moral de sus feligreses, se agiganta.

Los líderes políticos, por último, también disfrutan del carisma que implica la relación con el exterior. Individuos que viajan continuamente a la ciudad para tratar con las autoridades o incluso más lejos, a Bogotá o Brasilia, que consiguen la aprobación de planes de desarrollo, de reconocimiento de tierras, etc., es decir, de batallas ganadas para su pueblo contra la dominación y explotación histórica de Occidente.

Como decimos, el desempeño de estas actividades mediáticas implica el dominio de una serie de capacidades muy concretas, las derivadas básicamente de una educación primaria, de las que no todos los ticunas pueden, desgraciadamente, alardear. Es por ello que muy frecuentemente estos tres roles convergen sobre los mismos individuos, que acaparan así el prestigio que emana de cada uno por razones diferentes, reforzando la tendencia a su distinción como clase privilegiada, dirigente e influyente. En efecto, y aunque no es una identificación rígida, los líderes religiosos suelen salir de entre los maestros, dado el grado de instrucción que el puesto requiere, y algo similar podría decirse de los líderes políticos. Por otro lado, la concepción teocrática de las comunidades pentecostales, como Boyahuasú, y crucistas, como Nueva Galilea, provoca en la práctica la fusión de los liderazgos político y religioso en uno solo: el religioso.

Diversos indicios nos hacen sospechar que una buena parte de estas incipientes clases dirigentes tienen su origen en los primeros contingentes de ticunas salidos de las escuelas misionales o del SPI de Umariacú que se sirvieron de su mayor educación para situarse socialmente en esos nichos y que se habrían perpetuado en ellos, como una especie de clase relativamente endogámica, hasta nuestros días. Goulard habla de los maestros y los líderes como una *casta* (Goulard 1994: 415) ya que son roles que se mantienen en una determinada familia de generación en generación.

El tiempo histórico transcurrido desde la aparición del fenómeno es muy corto para hacer aseveraciones de ese calibre y, además, la comparación no nos parece muy acertada (aunque no vamos a entrar ahora a explicar el concepto de *casta*). Lo que sí hemos podido documentar, es cierto, es la existencia de una tendencia en todas las aldeas visitadas a que los puestos de maestros, líderes religiosos y políticos recaigan sobre determinadas familias. Es evidente que líderes y maestros utilizan su influencia para enviar, por ejemplo, preferentemente a sus hijos a los internados indígenas donde se imparte la enseñanza de mayor calidad y después conseguir que sean contratados por el gobierno.

La tendencia a la convergencia de los tres tipos de roles nos indica que los liderazgos ticunas tienen todos una característica en común: están conformados por los individuos más aculturados de la sociedad. Es por ello que cuando observamos en líderes como los del CGTT o el CIMTRA determinados posicionamientos o discursos tradicionalistas y antioccidentales, discursos que entran en contradicción con su formación escolar y las formas aculturadas con que se conducen en la vida cotidiana, no podemos evitar albergar la sospecha de que existe toda una estrategia por su parte de manipulación consciente de un discurso dogmático ultramontano para cimentar su prestigio y liderazgo al interior de unas comunidades que necesitan recuperar su orgullo étnico.

A pesar de todo lo dicho, el igualitarismo sigue siendo la pauta de organización básica en la sociedad ticuna. Eso implica que la posición de estas incipientes clases dirigentes aún no pasa de ser la de unos *primus inter pares* que, aunque investidos de más prestigio e influencia que el resto de la comunidad, no poseen un verdadero poder de clase ni un *status* muy superior al de los demás, fuera de este reconocimiento de cierto respeto especial. La mentalidad es aún demasiado igualitarista y la base socioeconómica insuficiente para convertir a estas “castas” en auténticas oligarquías indígenas. Esto, sin embargo, podría cambiar si se acentúan en el futuro determinadas diferencias económicas que hoy por hoy son absolutamente embrionarias.

En efecto, estas capacidades de mediación que venimos de describir también establecen en ocasiones un criterio de diferenciación económica que separa a estas clases del común de los ticuna, sentando las bases para lo que quizá podría ser la raíz de una desigualdad de este tipo que afianzara la ya existente jerarquía de prestigio. En el caso de los maestros y de algunos líderes (los *capitaos* del Brasil, ya que en Colombia y Perú los líderes políticos no cobran nada) el desempeño de su actividad implica la percepción de un salario mensual del gobierno que les libera parcialmente de las actividades económicas de subsistencia, les confiere una fuente de ingresos fija y segura (frente a la cada vez más inestable y escasa generada por las actividades de subsistencia, bajo la actual amenaza de los rendimientos decrecientes) y una pequeña posibilidad de ahorro e inversión.

Un ejemplo de esto último podría ser uno de los *capitaos* de Belém do Solimoes, quien es dueño de un más que pequeño rebaño de reses (30 cabezas) al margen del rebaño propiedad de toda la comunidad. En esa misma línea es también patente, por ejemplo, que el director de la escuela de Boyuahuasú (que tiene tres maestros más, dos de los cuales son sus hijos) tiene un poder

adquisitivo que le permite mantener una calidad de vida mayor que el resto de sus vecinos¹. Los pastores protestantes, como administradores de los bienes de la Iglesia, las donaciones hechas por las misiones evangélicas o la contribución de los feligreses (el llamado diezmo, una décima parte, en dinero o en especie de los ingresos o producción de cada fiel a la semana) también se sitúan en posición económica ventajosa.² En el movimiento crucista, por último, se han lanzado ultimamente acusaciones hacia el actual líder de la secta y su familia de enriquecerse a costa del diezmo de los fieles.

La incipiente estratificación económica que ha podido ser documentada con cierta objetividad externa por el antropólogo tampoco escapa a la percepción de los ticunas, quienes ven a estos individuos situados en una posición ventajosa y privilegiada que es deseada por todos como se apreciará en los testimonios que reproducimos a continuación:

Por ejemplo yo tengo un hermano que es promotor de salud. Gana un sueldo y tiene la mejor posibilidad que uno. Tiene de donde cogerse, del Estado. Mientras uno busca y no lo consigue ellos sí. No están en la agricultura, cada uno tienen dinero seguro. Mi hermano puede ser uno de los ricos de aquí. Otros son los profesores, porque ellos también cobran (Tito Ruiz, 32 años, Boyahuasú, Colombia)

El *curaca* de El Progreso, que dice haber aceptado el cargo por vocación de servicio a su gente, nos corrobora esta percepción al darnos las razones que le llevaron a rechazar el puesto de maestro:

Porque si eres profesor estás como independiente. Cobras tu sueldo y no trabajas con los demás. Y yo quiero mucho a mi gente, no quiero ser diferente, quiero

¹ Un solo ejemplo: el Sr. Antero León viajaba regularmente a Leticia en bote de línea, algo que sus paisanos de Boyahuasú no podían permitirse, teniendo que aprovechar siempre la bajada colectiva del bote de la comunidad. Más importante que eso, podía permitirse enviar a sus hijos a estudiar a Leticia.

² En teoría el pastor se queda la 9/10 partes de ese diezmo en concepto de salario, destinando la parte restante para la central de la misión en Leticia y toda aquella cantidad que sobrepase el salario

trabajar con ellos. No quiero hacer eso mientras mi gente está voleando machete. Claro que a mi hijo si le conseguí el puesto de maestro (Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia).

Los individuos pertenecientes a estas clases, por su lado, no hacían otra cosa que quejarse constantemente de su situación, aduciendo razones similares. Muchos maestros nos contaban que el trabajo en la escuela no les deja tiempo para nada, que tienen que comprarle la yuca y el pescado a sus vecinos pero que, como a veces no sobra, encuentran dificultades para conseguirlo. También se quejan constantemente de que el sueldo no alcanza, que es insuficiente. *Curacas* como Abel Vento reclaman que el gobierno no les pague un sueldo como a cualquier otro funcionario: *Hoy, por ejemplo, yo marchó a Leticia a resolver asuntos de la comunidad y ¿quién pesca por mí? ¿quién paga mi comida?. Toca pasar hambre.* Pastores como Max Brander Ramírez se quejan de que la comunidad no paga regularmente el diezmo y que siempre anda muy justo.

Pero, en todos los casos, la calidad de vida sensiblemente superior de estos individuos con respecto al resto de la comunidad revela que estas quejas son probablemente lágrimas de cocodrilo. En una sociedad con una fuerte mentalidad igualitaria y de subsistencia no es conveniente alardear de una mejor posición económica y, sabiendo que de por sí la gente es consciente de ello, han de contrarrestarse las posibles envidias con una actitud contraria, intentando demostrar a la gente que su trabajo implica más sacrificios que recompensas.

En el caso del *curaca* colombiano o del teniente gobernador o agente municipal peruano, sin sueldo de ningún tipo, esto puede ser hasta cierto punto cierto. El *curaca* es el que más trabaja pues a las tareas propias de su cargo se le añaden las de la subsistencia diaria. Sin embargo, y a pesar de los sacrificios y de las quejas, es evidente que existe una cierta recompensa, una recompensa al

menos en moneda de prestigio social, que es sin duda muy apreciada³. Todos estos roles implican ventajas manifiestas y una de las pruebas de ello es que todos procuran que se mantengan dentro de la familia.

³ En este sentido el *curaca* satisface las características paradigmáticas del liderazgo político en las sociedades organizadas en bandas y aldeas, tal como lo describe Harris (Harris, 1985: 310)

10.3. La organización política en las aldeas ticuna. Mecanismos de control social.

Durante el periodo de dispersión territorial hablar de la endoorganización de los grupos locales era hablar únicamente de la estructura de parentesco. El *inatü* era la autoridad máxima, autoridad, por supuesto, meramente de prestigio, no coercitiva, un *primus inter pares* en un pequeño grupo igualitario de varones adultos cabezas de familia. La formación de los poblados ribereños a partir de los años 60 y 70, condujo a la convivencia de diversas familias nucleares y/o extensas venidas de lugares diferentes, muchas veces totalmente desconocidas entre sí y, con ello, la necesidad de crear un nuevo mecanismo de autoridad que asegurase el mantenimiento del control social y la representatividad colectiva de cara al exterior ante la constatación palpable de que los mecanismos del sistema de parentesco, el control social y la representación familiar, hasta entonces suficientes, no iban a bastar para garantizar plenamente la funcionalidad y la integración social en las nuevas comunidades.

Las nuevas sociedades aldeanas implicaron, desde el principio, un incremento de las fuentes de tensión social interna porque en ellas venían a convivir colectivos de individuos extraños entre sí, a los que no unía ninguna solidaridad de parentesco (Goulard 1994: 350), y porque en las aldeas se aceleraron los procesos de aculturación y deculturación que desembocaban en actitudes más individualistas, más insolidarias y más allá de eso, antisociales (alcoholismo, drogadicción, violencia familiar y social, etc.), como resultado de procesos de desestructuración familiar y social, de anomia, de frustración y de desorientación vital.

Estos fenómenos ya habían sido observados en Umariacú desde los años 40 (**Pacheco 1988: 231**), donde los encargados del SPI tomaron conciencia de la necesidad de poner en marcha la figura del *capitao* para tratar de reestructurar la atomizada y segmentada organización social ticuna creando una autoridad centralizada que pudiese mantener a raya los conflictos surgidos en la nueva sociedad indígena de aluvión de la reserva y que desempeñase un papel de mediación unificada entre las independientes unidades familiares y las autoridades y sociedad nacionales (**vid. supra, cap. VI**). La institución del *capitao* de la reserva sirvió posteriormente de modelo para la implantación de esta institución necesaria en el resto de las comunidades ticunas brasileñas y, con ciertos matices, también se exportó a la región colombiana, donde tomó el nombre de *curaca*. En Perú no se creó una institución política específica para las comunidades indígenas y, en teoría, estas funcionan con la misma organización que las aldeas mestizas, aunque en la práctica la dinámica política en estas aldeas, puesto que la ley reconoce el derecho de las autoridades indígenas a regirse por mecanismos de control social tradicionales, es muy similar a la de las comunidades ticunas colombianas y brasileñas.

Una de las características comunes y más significativas de estas nuevas formas institucionalizadas de liderazgo es, repetimos, su origen externo, su imposición por las sociedades nacionales dominantes y, en ese sentido, no puede ser igual para todos, pues cada país ha introducido variaciones concretas⁴. Es esta una prueba de que la organización política ticuna no es sino un escalón de la estructura política de los estados en los que se inscriben. Se puede decir, por tanto, que existen tres modelos diferentes de organización política de las comunidades ticuna y, sin embargo, también es verdad que existen suficientes características comunes como para que a las tres pueda aplicárseles, a la vez, el

⁴ Sin embargo, puesto que los tres países reconocen el derecho de los ticuna a la triple nacionalidad y a la libre circulación de estos por los tres territorios es evidente que existe una posibilidad de cambio simplemente por elección del país donde vivir. En ese sentido la frontera entre Perú y Colombia es más permeable por la existencia de un mismo idioma común de relación con la sociedad nacional.

mismo modelo general de análisis, resultando las diferencias básicamente formales. Veamos, pues, primero cuales son esas características comunes y describamos después las formas concretas en que se encarnan en cada uno de los tres países.

10.3.1. Caracterización general de los liderazgos políticos en las aldeas ticuna.

1) Se trata de liderazgos institucionalizados: es decir, son cargos políticos regulados por la legislación de los respectivos países, en las que quedan consignadas con exactitud sus atribuciones y competencias así como los mecanismos de provisión de los mismos. Son en este sentido, como decíamos, parte de la organización política del Estado. A pesar de su origen exógeno el nivel de aceptación de estas instituciones por los ticuna es bastante alto y en la actualidad los indígenas las perciben como propias, como los representantes legítimos de sus comunidades.

2) La provisión del cargo también obedece en teoría a un mecanismo político occidental: esta se realiza por votación secreta de todos los miembros adultos de la comunidad (mayores de 18 años) y el periodo de mandato siempre es anual aunque no existen restricciones al número de veces que el mismo individuo se puede presentar.

3) Las competencias básicas de estos liderazgos son el mantenimiento del orden público al interior de las comunidades y la representación de la misma de cara a los organismos e instituciones políticas y sociales de la sociedad mayor (alcaldía, gobernación, órganos indigenistas, etc.). También tienen como atribución la administración del dinero destinado a la comunidad para proyectos de desarrollo y la coordinación del trabajo comunal para la implementación de

dichos proyectos, así como la administración de los bienes de propiedad colectiva (chacras, ganado, tiendas comunales, generador eléctrico, etc.) si los hubiere.

4) Es una autoridad basada en el consenso social. Compartiendo esta característica con los liderazgos tradicionales ticuna, los nuevos líderes de las aldeas no poseen ningún poder de coerción para conseguir hacer respetar el orden. Se trata, en ese sentido como anunciábamos, de meros *primus inter pares* cuyo principal papel es el de movilizadores y cohesionadores de la opinión general en virtud de una autoridad, la que les confiere su cargo, que, aunque institucionalizada, sólo cuenta directamente con la fuerza moral. Es por ello que en materia de orden público sólo pueden resolver casos de comportamiento antisocial leve y, aún en estos, sólo cuando cuentan con el respaldo de una mayoría suficiente de la comunidad. El tipo de comportamiento sancionado suele ser el robo, los altercados de borrachos, las peleas matrimoniales, las relaciones sexuales no aprobadas entre adolescentes, etc. y los castigos van desde la imposición de trabajos comunales hasta la expulsión de la aldea, que es la pena más fuerte y que, como decimos, no suele ser una decisión unilateral de los líderes sino una sentencia pronunciada por consenso general.

La mayoría de las decisiones importantes para la aldea se toman siempre de manera colectiva en reunión de toda la comunidad. En todas las aldeas existe la llamada Casa Comunal que sirve a este propósito. Es importante señalar que se va observando un progresivo protagonismo y creciente peso de la voz de las mujeres en este tipo de reuniones, lo que implica que los asuntos públicos han dejado ya de ser exclusivamente masculinos, como consecuencia del acceso de las mujeres a la educación y el cambio de mentalidades por efecto de la aculturación.

El elemento de coerción directa en el sistema político queda reservado para el nivel de la sociedad mayor y sus fuerzas de seguridad (policía y ejército)

y es un mecanismo que sólo se activa en caso de delitos más graves, los que impliquen muerte o violencia severa. Desde el punto de vista de la legislación, los liderazgos indígenas son considerados los representantes de la autoridad del Estado en sus comunidades y, en ese sentido, sí podríamos considerar que existe un elemento de coerción en el cargo que ejercen, por cuanto a ellos les corresponde echar mano de las instituciones armadas en caso de que lo consideren necesario. Como decimos, sin embargo, estos no suelen recurrir nunca al ejercicio de esa competencia teórica para hacer respetar sus decisiones o llamar al orden a los elementos conflictivos, salvo en esos casos extremos, pues existe una especie de pacto explícito de que los problemas deben arreglarse al interior del grupo sin recurrir a las autoridades armadas nacionales, por las que, después de más de cien años de dominación, los indios no sienten demasiada simpatía.

5) Por último, se trata de una autoridad colegiada, es decir, conformada por varios individuos que se reparten funciones diferentes aunque a la cabeza se sitúe siempre uno: el *capitao*, el *curaca*, el *teniente gobernador*. Es este un mecanismo que refuerza la condición de autoridad consensuada del liderazgo. Los cargos suelen estar ocupados siempre por los hombres de mayor influencia y prestigio dentro de la comunidad, canalizadores a su vez de la opinión de toda la colectividad.

10.3.2. Las formas particulares de organización política de las aldeas ticunas.

a) Brasil.

En Brasil, el liderazgo político al nivel de la aldea lo ostenta la figura del *capitao*, herencia de la administración indigenista. En las aldeas grandes, de más de 1.000 habitantes estos individuos perciben un sueldo del gobierno (70 reais en 1995). El *capitao* está asistido en sus funciones por otros cargos que se reparten atribuciones concretas:

- Un **secretario**, que levanta acta por escrito de todo lo que se dice y acuerda en las reuniones y todas las acciones emprendidas por el *capitao* con el propósito de que todo ello pueda ser conocido tanto por *el Conselho Geral da Tribu Tükuna* como por las autoridades estatales.

- Un **tesorero**, responsable de la custodia y administración del dinero y bienes de la comunidad

- Un **fiscal**, que controla la entrada y salida de los botes de la comunidad, los robos, y fiscaliza la correcta utilización de los fondos destinados a la comunidad para proyectos de desarrollo.

- Los **soldados**, cuyo número varía dependiendo del tamaño de la comunidad hasta incluso quedar reducido a cero en caso de comunidades pequeñas. Son una especie de policía interna, aunque sin capacidad de coerción. En la enorme Belém do Solimoes, la única comunidad brasileña que tuvimos la ocasión de visitar, con más de 3.000 habitantes, el *capitao* dispone de 10 soldados, que también perciben como él un salario regular (30 reais mensuales).

Algunos de estos tienen asignada de manera fija la vigilancia de las dos escuelas de la aldea (2 vigilantes por escuela).

b) Colombia.

En Colombia el actual organigrama político de las aldeas es resultado de la combinación de dos instituciones diferentes: la del *curaca*, que existe desde la fundación de las aldeas y que toma su nombre del de los antiguos líderes elegidos por los patrones, y la del Cabildo Indígena, rescatada de la historia por el Decreto 2001 de 1988 como institución de gobierno colegiada en las comunidades indígenas (*vid. supra, cap. VII*) y a cuya cabeza se situó la institución previa del curacato.

- Los *curacas* (del quechua *curaca*, noble aristócrata del Tahuantinsuyu⁵), elegidos en una primera época por las autoridades gubernamentales, obtienen su cargo hoy en día por elección de la comunidad en votación a mano alzada. Su oficio es anual y básicamente sus competencias son las descritas en el apartado de características comunes.

- El **Cuerpo del Cabildo** está formado por un número variable de miembros, elegidos también en votación por la comunidad. Su implantación vino a sustituir a las antiguas Juntas de Acción Comunal, que siguen existiendo formalmente, aunque sus competencias de promoción y desarrollo comunitario las asume ahora el Cabildo. Dentro del Cabildo destacan los siguientes cargos especializados, en un esquema muy similar al brasileño:

⁵ La introducción del término se debe sin duda al trabajo de los misioneros del siglo XVIII, quienes introdujeron el quechua como lengua franca de las misiones y tras su desaparición quedaron algunos préstamos lingüísticos (*cocha*: laguna, *-yacu*: río, etc.)

- **Secretario:** Encargado de la burocracia. *Anoto lo que se recibe, lo que se entrega, qué trabajos hay pendientes, qué trabajos hay en labor...* (**Luis Ruiz, secretario de Boyuahuasú**).

- **Tesorero:** Responsable de la administración y gestión, junto con el curaca, de los recursos económicos de la comunidad.

- **Fiscal:** Vigila que el dinero se utilice correctamente para los fines aprobados por la comunidad.

- **Los cabildantes:** son el equivalente de los soldados brasileños, los encargados de hacer respetar, junto con el curaca, el orden público, la especie de policía *sui generis* de las aldeas ticunas, todo lo *sui generis* que puede ser una policía en una sociedad igualitaria y en una economía de subsistencia.

c) Perú.

La estructura política en las aldeas ticunas de Perú se atiene en lo formal al esquema regional. Existe un **teniente gobernador** que es el representante de la subgobernación de Ramón Castilla en el lugar, nombrado por el subgobernador tras previa elección del candidato por la comunidad, y un **agente municipal**, nombrado por la alcaldía de Caballo Cocha de la misma manera. Ambas figuras, colegiadamente, tienen el deber de velar por el orden público en la aldea, dando cuenta a las autoridades de cualquier problema que surja. Por otro lado, existe la figura del **presidente de la Asociación de Padres de Familia**, o **presidente** a secas, que es el encargado de organizar los trabajos comunitarios y velar por el desarrollo material de todos. Aunque los tres cargos son institucionalmente independientes es evidente que en la práctica no pueden sino formar una autoridad colegiada.

10.3.3.El parentesco como factor elemental de sustentación de las nuevas instituciones políticas.

La naturaleza colegiada y consensuada de las nuevas estructuras de liderazgo demuestran que, por debajo de ese esfuerzo de centralización de la autoridad, ésta sigue emanando fundamentalmente de los cabezas de familia que componen el conjunto de individuos políticamente “activos” o influyentes de la comunidad. Formalmente los cargos se eligen por votación y se renuevan anualmente, en el mundo de la política real este mecanismo no puede considerarse “democrático” en el sentido que lo tiene para las contemporáneas sociedades de masas en Occidente. Si descendemos a observar con detalle los casos etnográficos concretos, la composición de los liderazgos colegiados en cada comunidad, nos daremos cuenta de que estos son con inusitada frecuencia siempre los mismos, que los cargos de *curaca*, *capitao* o cabildos, por ejemplo, son ocupados por el mismo individuo o por varios individuos en turnos alternativos durante largos periodos de tiempo. Estos individuos son los cabezas de familias extensas con formación escolar y capacidades de mediación con el mundo exterior que, gracias a la potencia numérica de sus familias y al número de alianzas que mantienen con el resto de las familias de la aldea, han construido en torno suyo una red de apoyos y solidaridades mayor que la del resto de los individuos, consiguiendo un cierto consenso mayoritario para su elección en el cargo. Cuando en una aldea existe la clara preponderancia de una familia sobre las demás esta puede llegar a monopolizar los cargos durante mucho tiempo (el *capitao* católico de Belem do Solimoes lleva 25 años ininterrumpidos en el puesto). Cuando existe un cierto equilibrio entre varios grupos familiares con influencia, instrucción y voluntad de dirección similares los cargos suelen compartirse y/o turnarse. La estructura política, a pesar de su imposición e institucionalización formal desde la sociedad mayor, sigue, pues, en gran medida, yuxtaponiéndose a la estructura de parentesco.

A continuación ofrecemos dos ejemplos concretos y diferentes de cómo la estructura de parentesco, en sus dos factores clave de tamaño del grupo familiar y extensión y características de la red de las alianzas familiares, condicionan la constitución de los roles de liderazgo en dos comunidades de tamaños diferentes.

El Progreso, lo hemos dicho ya muchas veces, es una comunidad pequeña y relativamente homogénea, formada básicamente por dos familias extensas emparentadas preferencialmente entre sí. Si volvemos la vista atrás hasta el cuadro genealógico ofrecido en aquel capítulo, quizá caigamos en la cuenta de un significativo detalle que no habíamos hecho notar antes y que, en nuestra opinión no tiene nada de casual. Sólo existe un varón de la generación adulta fundadora que esté casado con una mujer de la otra familia que sea residente en la aldea: Abel Vento, el *curaca*¹. El cargo de *curaca* recae, pues, significativamente, en el único varón que mantiene algún tipo de relación de parentesco, sea de consanguineidad o de afinidad, con todos los integrantes del grupo. Parece lógico que el *curaca*, catalizador y unificador de una voluntad colectiva que se expresa primordialmente en el lenguaje del parentesco, que es el que sustenta la estructura política, sea aquel sobre el que convergen las relaciones entre las unidades de parentesco que componen la aldea, aquel que es el puente de unión entre ambas, que puede reclutar las solidaridades de ambas.

Boyahuasú, también lo hemos remarcado, es una comunidad de tamaño mediano y composición familiar más compleja. Las relaciones de parentesco en Boyahuazú se organizan en torno a ocho familias extensas, más alguna que otra familia nuclear independiente, que son las que constituyen el esqueleto socio-político de la aldea. Estas familias, cuyo núcleo lo constituyen uno o dos matrimonios mayores (hermanos o primos) y los hijos/as de estos a quienes se vinculan sus maridos/esposas, conforman el grupo social de solidaridad y de representación de los individuos en la comunidad. La institución civil (*curaca* y

¹ Otros Vento están casados con mujeres Ramos pero estas, aunque pertenecieran al antiguo grupo familiar localizado en Santa Sofía no pertenecen al grupo local que se instaló en El Progreso por fisión del grupo residente en la anterior localidad.

cabildos²) y la religiosa (pastor y ancianos de la Iglesia Evangélica) se hacen una a través del sistema de parentesco, pues todos los cargos serán ocupados por las mismas personas, a saber : los cabezas de estas familias extensas.

No todas estas familias, sin embargo, tienen la misma influencia en la organización política de la aldea. Parece, en buena lógica, como ya hemos apuntado, que cuanto mayores son los efectivos humanos de la familia, mayor es también su peso en los asuntos comunitarios y mayores son las posibilidades de que uno de sus miembros sea elegido *curaca*. Si comparamos el número de efectivos adultos de cada familia (ver tabla) con la lista de los curacas que se han sucedido desde la creación de la aldea en 1974 observaremos que la familia León, que es, después de los Albán, la más grande, ocupó cuatro veces el “curacato”, por una vez las familias Sánchez, Pérez, Bastos y Coello respectivamente.

Efectivos adultos de las familias extensas cognaticias de Boyahasú.

Albán	14
León	11
Pérez	10
Sánchez	10
Bastos	9
Benítez	6
Coello	4
Betancur	3

² Especie de cuerpo colegiado que, junto al *curaca*, toma las decisiones de la comunidad y se encarga de la solución de los conflictos intracomunitarios. Tanto *curaca* como *cabildo* son elegidos anualmente por sufragio universal.

El hecho de que la familia más numerosa, la de los Albán, no haya podido situar a ninguno de sus miembros en el puesto de curaca, aunque sí los tiene entre los cabildos, desdice, sin embargo, en cierta medida esta tesis. Si bien es cierto que su ausencia del “curacato” puede deberse en parte a su tardía llegada a Boyahuazú, en 1983, la razón fundamental de ésta se encuentra en las características de la organización religiosa evangélica que impera en la comunidad.

Aunque teóricamente cualquier miembro de la comunidad puede ser pastor, su nombramiento es ajeno a la misma, ya que depende del superior de zona de la Iglesia Evangélica, quien no puede confiar el puesto a cualquiera sino tan sólo a individuos con unas firmes y probadas creencias evangélicas y una formación cultural y bíblica básica. Así, el puesto de pastor ha recaído siempre en estos veinte años sobre miembros de la familia León, quienes aparte de ser los más practicantes, han sido desde hace una generación los más preparados³. Desde su posición de pastores, los León han ejercido una influencia muy grande en la comunidad, logrando de esa manera que los miembros de su familia fuesen votados para curacas más que los de ninguna otra y apartando del curacato a individuos de creencias más bien tibias como los Albán⁴.

Es así como, a partir de la conjunción de los planos político y religioso, la familia extensa cognaticia de los León se ha convertido en un grupo con un cierto poder y una posición superior a la de los demás. En la actualidad tanto pastor como curaca son miembros de la familia León⁵.

³ El abuelo de la familia, Braulio León, se preocupó por enviar a sus hijos al Internado de Puerto Nariño y ahora de los cuatro profesores de la Escuela Primaria de Boyahuazú tres son de la familia León.

⁴ La proporción de matrimonios consagrados en cada familia es un buen indicador indirecto de la mayor observancia de la fe evangélica. Así, mientras que entre los León sólo un joven no había formalizado su relación, los Albán eran la familia con menos uniones legalizadas (sólo el cabeza de la familia, Delfín Albán, estaba formalmente casado). La mayor formalización de las uniones puede traer también como consecuencia una mayor cohesión interna de las familias.

El caso de Boyahuasú nos muestra, pues, la existencia de otro elemento de estructuración política muy importante que opera, allá donde se implanta, en conjunción con el parentesco y las instituciones de autoridad civil, jugando un papel crucial en la cohesión y reconstrucción del atomizado tejido social y político. Nos estamos refiriendo a las nuevas religiones de implantación reciente: las iglesias evangélicas y la Hermandad de la Santa Cruz.

10.3.4. Las nuevas religiones como factor de estructuración política.

Las iglesias evangélicas (pentecostales, bautistas, adventistas) y el movimiento mesiánico-milenarista de la Santa Cruz comparten como una de sus características comunes el hacer de la comunidad local de creyentes la célula básica y autónoma de la organización social. En virtud de esto, cualquier tipo de organización política queda subordinada a la organización religiosa, es decir, al pastor y los ancianos en las comunidades evangélicas y a una original jerarquía religiosa escalafonada militarmente en las comunidades crucistas (**vid. infra, cap. XIV**). La concepción política de la comunidad para estos movimientos se concreta en una ideología teocrática en la que no cabe separación entre la autoridad de la iglesia y la autoridad civil, en la que no hay más código de justicia y de conducta pública que la estricta moral puritana impuesta por la religión y cuyos líderes se encargan de salvaguardar. Al ser la comunidad creyente una unidad sociopolítico-religiosa autónoma y, dadas las características de menor institucionalización y jerarquización de estos movimientos

⁵ El pastor actual es el marido de una de las mujeres León (una prueba más de que se trata de una familia cognaticia y no patrilineal), el *curaca* es un inexperto joven de veintitrés años que lo único que hace es refrendar las decisiones tomadas por la familia.

(comparados, básicamente, con la Iglesia Católica) su implantación ha generado, como ya se apuntó en su momento (**vid. supra, cap. VI**) la aparición de liderazgos religiosos nativos, y la fusión de las estructuras de autoridad política y religiosa en una sola, a través de su complementariedad funcional y de la ocupación de los cargos por los mismos individuos o por redes de parientes.

La nueva organización religiosa no sólo supone un refuerzo a la débil y poco asentada autoridad política sino que añade características nuevas a la misma al ser una autoridad sancionada por lo divino e incorporar todo un código de valores y de conducta nuevos, muy estricto, con sus correspondientes mecanismos de sanción y control social. La introducción de esta nueva autoridad respaldada por el carisma y refrendo de lo sagrado (más allá de los apoyos de parentesco, del prestigio personal o de la autoridad estatal) y de una nueva ética social puritana, ha tenido considerables efectos reparadores sobre la desestructuración, la anomia y los problemas de degradación social generadores de conflictos al interior de las comunidades, aunque a costa de otros problemas, como un cierto autoritarismo. El acento que estas religiones ponen sobre los problemas sociales más conscientemente percibidos por los ticuna, junto con otros elementos que serán analizados en su momento, explica el éxito que han tenido estos movimientos en las últimas décadas y como ellos mismos han jugado el papel de elemento cohesionador en la fundación inicial de las aldeas ribereñas (**vid. infra, cap. XIV**)

Los nuevos liderazgos religiosos suponen en cierta manera una brecha mucho más seria en la tendencia general al igualitarismo social que los meros liderazgos políticos o el incipiente desmarque de los maestros como clase social privilegiada, una brecha mucho más seria porque introducen un elemento nuevo en los mecanismos aún colectivos, consensuados y no coercitivos de autoridad: el carisma religioso que, en algunos casos puede llegar a ser fuerte y generar verdadero poder carismático en torno de un líder (este es el caso del pastor de

Boyahuasú). En el caso de la Orden Cruzada ese carisma ha llegado a convertirse en liderazgo mesiánico.

Como ya se dijo, la mayoría de los ticuna, aproximadamente un 70%, se inscriben hoy día como seguidores de alguno de estos movimientos, especialmente el crucismo, siendo, por tanto, este factor religioso de vital importancia para entender la organización interna de las aldeas ticuna. En las aldeas convertidas a los nuevos movimientos, política y religión forman un tándem inseparable que, junto con la estructura de parentesco, explica el funcionamiento social de las mismas. Un conjunto en el que doctrinas, creencias, cosmovisiones, culto, prácticas y organización cívico-religiosa se interrelacionan mutuamente para constituir un único sistema, en definitiva, el sistema social. Es por ello que entrar ahora en un análisis del impacto y consecuencias de las nuevas religiones sobre la estructuración socio-política interna de las aldeas ticanas nos llevaría para una comprensión holística del fenómeno, irremediablemente, a una descripción en profundidad de cada uno de los movimientos. Como ese será el cometido de otro capítulo, el dedicado a las transformaciones operadas en las prácticas y creencias religiosas de los ticuna, postergaremos ese análisis hasta entonces y a ese capítulo remito al lector. Bástenos por el momento con haber señalado su trascendencia

Todas estas apreciaciones no afectan, sin embargo, al caso de las comunidades católicas. El catolicismo, como ya se dijo también en su momento, sólo ha calado de una manera superficial entre los ticuna. De hecho, puede decirse que en las comunidades llamadas “católicas” lo que se practica es una suerte de religión sincrética que incluye elementos animistas, prácticas y creencias chamánicas, restos de la religión y cosmogonía politeísta ticuna mezclados con y reinterpretados en el contexto del cristianismo. La estructura jerárquica e institucionalizada de la Iglesia Católica impide la posibilidad de formación de liderazgos nativos sobre la base de la religión y es, en parte,

responsable de la escaso alcance y profundidad que ha tenido la evangelización, percibida hasta cierto punto como la religión de los amos blancos.

10.4.Otros mecanismos de control social: el complejo brujería-enfermedad y la burla.

Instituciones políticas impuestas por los gobiernos, redes de parentesco, organización religiosa... Estrategias diferentes, unas impuestas (las políticas), otras adoptadas voluntariamente (las religiosas), otras reajustadas de la estructura social previa (el parentesco), para salvar el problema de una sociedad atomizada e individualista que ha de volver a encontrar mecanismos de control social que garanticen la mínima convivencia entre sus miembros. En este sentido pueden aún citarse dos mecanismos complementarios, pero no menos importantes (al menos en lo que respecta al primero) que coadyuvan, a nivel psicosocial, al mantenimiento del orden en la nueva sociedad de las aldeas ribereñas. Se trata sin duda de dos mecanismos antiguos, preexistentes, pero que parecen haberse activado ahora más que nunca como paliativos de las disfuncionalidades sociales generadas por las nuevas circunstancias.

10.4.1.El complejo cultural enfermedad-brujería.

Desde nuestro punto de vista, es indiscutible la funcionalidad universal de la brujería (entendida como un complejo de creencias y las actitudes que le van asociadas) como mecanismo de mantenimiento y refuerzo del orden y la moral establecidas en sociedades pre-industriales. Esta tesis es sostenida por la antropología funcionalista en base a un prolijo análisis comparativo de cientos de sociedades (Marwick 1965; Mair 1969), y la de los ticuna bien podría ser un paradigma cuasi-ideal de este modelo.

La creencia en la brujería, es decir, en la existencia de brujos o brujas dotados de poderes malignos, adquiridos por diversas artes que implican siempre un contacto con lo sobrenatural, y que se dedican a hacer el mal a sus congéneres, es común no sólo a todos los ticuna sino también a las poblaciones rurales de colonos del Amazonas. Tanto católicos como evangélicos o crucistas creen a fe ciega en la existencia de brujos aunque los dos últimos consideran dentro de esa categoría al chamán y prohíben sus prácticas rotundamente. El chamán, en teoría, sin embargo, es la figura diametralmente opuesta al brujo, puesto que utiliza sus poderes de forma benéfica para curar enfermedades, entre las cuales se incluyen aquellas originadas por el hechizo de estos.⁶

Los efectos del brujo sobre las personas se manifiestan básicamente en forma de dolencias físicas, lo que nos refleja ya la gran interrelación existente entre el concepto de enfermedad y la brujería en la cultura ticuna y cómo ambos son mecanismos coadyuvantes en la función de control social. Es por ello que creemos necesario en este momento hacer una descripción sucinta de la construcción cultural de la salud y la enfermedad entre los ticuna, descripción que nos servirá también posteriormente cuando entremos a analizar el fenómeno del chamanismo en el próximo capítulo.

A grandes rasgos, puede decirse que los criterios de categorización ticuna dividen a las enfermedades de la siguiente manera, que esquematizamos primero en un cuadro sinóptico que facilite su comprensión global :

⁶ No obstante, la figura del chamán siempre es percibida con tintes de ambigüedad por sus congéneres legos. Tanto el chamán como el brujo obtienen sus poderes de la misma fuente: el mundo de lo sobrenatural, de los espíritus de la naturaleza, de los antepasados, y aunque aprender a hacer el bien, a curar, parece implicar un proceso de aprendizaje más costoso, una vez adquirido ese poder, el chamán podría también utilizarlo para hacer el mal si quisiera.

**Enfermedades occidentales
cura medicina hospital**

**Enfermedades nativas
cura el chamán:**

Fortuitas

**choque de aire
espanto de difuntos
asusto**

**Provocadas por
una falla moral**

por brujería

**víctima inocente
víctima culpable**

**por castigo
divino
por posesión
diabólica**

**ligados noción pecado
(evangélicos, crucistas)**

Existe, pues, una primera diferenciación, producto del contacto interétnico y la aculturación, que separa a las enfermedades que son explicadas de acuerdo a categorías y criterios occidentales, a las que se asignan causas objetivas de tipo científico-lógico y que sólo pueden ser curadas por la medicina occidental (cáncer, hepatitis, tuberculosis, etc.), de aquellas que no lo son, que sólo pueden ser curadas por el chamán.

Dentro de estas últimas, que constituyen la gran mayoría, podemos considerar, a su vez, la segunda gran división siguiente de acuerdo a un criterio de categorización moral:

a) Enfermedades neutras cuyo origen o causa es fortuítá, aletoria, ajena al terreno de la moral.

Dentro de estas destacan básicamente tres:

Los choques de aire: se trata de enfermedades provocadas por agentes patógenos diversos pero siempre de naturaleza espiritual, sobrenatural, desconocida o más allá de cualquier explicación racional. Este tipo de enfermedad se inscribe de lleno en el complejo de creencias animistas que aún sobrevive entre los ticuna. El agente puede ser un espíritu maligno de cualquier tipo, por ejemplo, una “madre” de una planta o de un animal⁷. Su manifestación física suele ser un golpe de aire frío que provoca la enfermedad. Atacan principalmente a los niños pequeños, porque son más débiles, pero también pueden atacar a los adultos. De acuerdo con algunos informantes se dividen en una pléyade de ellos: los choques de aire blanco y verde no son mortales, producen solamente fiebre y diarrea; los choques de aire negro y rojo sí lo son.

Le da a uno un dolor bien fuerte, niño o adulto. Se queda uno frío. Es mortal y sólo se cura con espiritismo. Es un mal que entra desde la coronilla hasta los pies (Sixto Ramos, 43 años, El Progreso, Colombia).

Los espantos de difuntos: enfermedades provocadas por la visión de un alma en pena. Escuchemos los detalles a través de la voz de los protagonistas:

Uno sale. El espíritu hace un ruidito. Entonces le quita el poder del cuerpo a los vivos. A mí me ha pasado. Andaba en la pesca. Un lucero le alumbra a uno. Se queda uno primero tranquilo. Después le grita: ¡Compañero!. Usted alumbra y

⁷ Las “madres” son las fuerzas espirituales de que están imbuidos algunos objetos, animados o inanimados, de la naturaleza según la cosmovisión ticuna. Dotadas de una gran potencia espiritual, los ticunas las temen porque su energía suele tener efectos negativos sobre los seres humanos o, en todo, caso porque son poderes misteriosos más allá de la comprensión humana.

no hay nadie. Si llega nos estremece, o sea, nos asusta, y uno siente que no tiene poder para arrimar, ni para hablar ni para nada. Le hace perder la lumbre de la linterna. Uno siente que uno no vale nada. Mientras que uno no hace el intento de salir de donde sucede, le dejan muerto. Eso es espíritu maligno, aunque una parte es universal, o sea, los espíritus de los familiares muertos. Lo quieren saludar a uno pero uno se asusta (Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia).

Yo me asusté, sentí como un choque y el corazón. Yo corri a la casa y botaba espuma y me tocaron la mano y eso era bien frío. Yo no sabía ni que era eso, y fue mi compá' Jorge quien me dijo que había chocado con dos difuntos. (Luis Curitima, Arara, Colombia)

El contacto con la muerte contagia muerte. La creencia en esto refuerza la función social del chamán en su rol especializado de mediación. Él es el único que, a través de la práctica de ritual chamánico, está capacitado para alcanzar una relación benéfica y provechosa con los antepasados. Para todos los demás el contacto directo es perjudicial e incluso puede acarrear la muerte. El mensaje, a nuestro entender es claro: manténganse alejados de los espíritus y acudan al chamán para relacionarse con ellos: El chamán es necesario.

Los asustos: Son también enfermedades básicamente infantiles. La sintomatología es varia pero todas tienen como principio causal la pérdida del alma del niño por algún tipo de *shock* traumático, normalmente alguna caída fuerte.

Cuando un niño se cae al agua o se cae de un palo se pierde la sombra, el alma, y se queda sin ella. Viene ahí la enfermedad y si tú le curas con remedio del hospital no se sana. El curandero tiene que buscar dónde está su sombra y traerla de nuevo e incorporársela y a los tres días ya está curado (Sixto Ramos, 43 años, El Progreso, Colombia)

b) Enfermedades originadas por la acción de un brujo. La enfermedad, consecuencia de la ruptura de la conducta socialmente aprobada.

Estas son las que más interesan a nuestro análisis, pues es esta perspectiva “moral” de la enfermedad la que permite que ésta actúe como mecanismo de control social en asociación con la brujería.

Existe una tendencia muy fuerte en las sociedades amazónicas, y en una buena parte de las sociedades no-occidentales del planeta, a considerar la enfermedad como producto de una ruptura del orden moral o el orden social establecidos. Este concepto de enfermedad, desde un punto de vista funcionalista, vendría a resolver un doble problema en las sociedades preestatales preindustriales: por un lado, ofrece una respuesta satisfactoria al origen del sufrimiento humano provocado por la enfermedad, ante la falta de respuestas científico-rationales que aseguren la necesidad que toda sociedad tiene de darse a sí misma una explicación del mundo (Mair 1969: 199); por otro, refuerza con algo tan temido como la enfermedad y la muerte las normas de conducta aprobadas por la sociedad. Al personificar la causa inmediata de la enfermedad en la acción de un brujo, entre los ticuna siempre una persona humana real, la construcción cultural de la enfermedad proporciona a la sociedad un chivo expiatorio para aliviar las tensiones y ansiedades provocadas tanto por el dolor que esta origina (atribuyéndole una causa concreta y contraatacable) como por los comportamientos asociales de algunos individuos (sobre los que se proyecta el estigma de brujos).

Existen dos maneras en las que la enfermedad, siendo siempre provocada por el agente inmediato del hechizo de un brujo, es manifestación de la violación de la moralidad social:

- a) La enfermedad puede ser la obra de un brujo sobre una persona totalmente inocente (en este caso, normalmente, un niño). La culpa recaerá totalmente sobre el brujo, identificado y acusado por la comunidad como tal.
- b) La enfermedad puede ser provocada por el brujo sobre alguien que debido a su comportamiento, comportamiento desviado de las normas aceptadas de conducta, merecía, estaba atrayendo, la envidia o el rencor de sus paisanos y, por tanto, la venganza en forma de hechizo, de enfermedad.

Analicemos los dos casos y la manera en que ambos sirven al reforzamiento del control social:

a) La víctima es inocente. La acusación de brujería como mecanismo de control social.

En este primer caso, la figura del brujo siempre se destacará como un individuo concreto, conocido e identificado por la comunidad, sobre el cual se lanzará la acusación de haber causado el mal, acusación que se adornará con toda una serie de imágenes negras que construyen al brujo como el estereotipo del ser antisocial por antonomasia. La acusación de brujería, tal como demostró la escuela estructural-funcionalista, nunca es aleatoria: ésta siempre recae en individuos de demostrada y reiterada conducta antisocial (Mair 1969, 204). De esa manera, la acusación se convierte en un mecanismo claro de refuerzo del control social.

Veamos cómo funcionan los engranajes de ese mecanismo en el caso concreto de los ticuna con el ejemplo de una acusación de brujería que tuvo lugar en El Progreso un poco antes de mi llegada y que acabó con la

expulsión del supuesto brujo de la aldea. Escuchemos la historia de labios de sus acusadores:

Vino a vivir a la aldea un joven, hijo de un brasilero y una ticuna. Causaba muchos problemas: se emborrachaba, insultaba a la gente, pedía prestado dinero y no lo devolvía, robaba cosas de la tiendita de Dalvis. Dalvis y todo el mundo empezó a decir que era brujo, que hacía maldades y hacía enfermar a la gente que le regañaba. Todas las noches había alguien en casa de Sixto para que lo curara de un embrujo de él. Embrujó al hermano de Dalvis y estuvo a punto de morir. Dalvis pensó en matarlo, pero al final el curaca se decidió a expulsarlo por brujo (Ángela Cayetano, 38 años, El Progreso, Colombia)

Este hombre que vino del Brasil era un espiritista. Él estuvo en la Casa Comunal donde está usted ahora. Como Alirio es el tesorero del restaurante escolar, él le dio pescado, le reclamó la vuelta y el otro le dijo que no. Y le hizo una venganza por reclamar. Alirio estaba muriendo. Le llevaron a Sixto pero él no pudo curarle y entonces lo llevaron a otro médico, le llevaron a uno de Puerto Alegría que era super [...] Ese hombre ya no está aquí. Le saqué. Él es nacido en Puerto Nariño pero estudió la magia negra en el Brasil. Luego volvió para Puerto Nariño. Como en ese tiempo los cráneos humanos costaban mucho, él los sacaba del cementerio. Le descubrieron y tuvo que salir para Cuchillo Cocha, y allí empezó a hacer lo mismo. Él se incorporaba en gato, en armadillo. [...] Un día que estaba borracho vino para mi casa y empezó que si nos iba a matar. Yo no estaba. Usted sabe que las mujeres son débiles. Mi mujer le dijo: "Si yo fuera hombre te mataba". Le pasé una carta en la que le decía que se marchara. No hizo caso. Entonces convoqué una reunión y ahí le dijimos. Se puso a llorar. Yo le dije: "Sea más hombre. Si usted de borracho es así será porque de sano tiene la intención". El man además fuma vicio, el man es vicioso. (Abel Vento, 40 años, El Progreso)

La conducta antisocial del individuo parece fuera de duda. El personaje acumula prácticamente todas las manifestaciones del comportamiento anómico provocado por la velocidad de los cambios sociales y sus consecuencias deculturadoras. Para empezar, es hijo de un brasileño y una ticuna, es decir,

percibido, para una comunidad aún bastante tradicional como la de El Progreso, como el resultado de la ruptura de la normas de alianza clánicas, un individuo sin clan. Y un individuo borracho, ladrón, pendenciero, vago, insolidario, drogadicto, cobarde... Un ejemplo pernicioso para la juventud y una fuente de problemas constante para una aldea tan pequeña. En una sociedad sin códigos penales ni mecanismos de coerción directa, en una sociedad que se resiste, por otro lado, a echar mano de los que le proporciona la sociedad mayor en la que se engloba (policía, jueces, etc.) la justificación para emprender acciones contra los autores de infractores reiteradas y graves como estas se vehicula a través de otros códigos semánticos. En este caso, la acusación de brujería.

La proyección sobre el transgresor de todo el peso del estereotipo negativo genera poco a poco la coalescencia del sentimiento de animadversión colectivo que desemboca en su expulsión de la aldea, algo que solo es posible con la presión unánime de todos o casi todos sus habitantes. Fijémonos en la construcción demoníaca de la imagen que se proyecta sobre el acusado: no basta con acusarle de su comportamiento observable o con culparle de las enfermedades que van apareciendo en la aldea sino que se teje en torno a él toda una leyenda negra de nigromancia y zoomorfia (el individuo desentierra cadáveres para sus prácticas malignas, se transforma en diversos animales, etc.).

b) La víctima ha atraído por su comportamiento el deseo de alguien de hacerle mal.

Tras haber documentado varias decenas de casos de embrujamiento parece que existen dos razones principales por las que la conducta de un individuo puede atraer el maleficio de un brujo. La primera conducta está ligada al despertar de sentimientos de envidia, la segunda de sentimientos de rencor.

La envidia se produce cuando el individuo, por sus capacidades personales o su buena estrella alcanza logros considerados como exitosos por la comunidad, logros que le llevan a destacarse por encima de los demás. Esto está muy relacionado con la mentalidad de subsistencia e igualitarismo. Al no existir mecanismos de coerción efectivos la mejor manera de mantener el orden social es conservar la igualdad económica entre los individuos y los mecanismos solidarios de reciprocidad. La aparición de desigualdades económicas muy evidentes podría generar conflictos que la sociedad no está preparada para solucionar: robos, agresividad de las clases más desfavorecidas... La solución es la presión colectiva sobre aquellos individuos que con sus actitudes dinámicas y emprendedoras amenazan con romper el equilibrio establecido por la mentalidad y praxis de la economía de subsistencia. Y la forma más efectiva de presión se habla en el idioma de la brujería. La cultura despliega la creencia de que si eres demasiado emprendedor, de que si acumulas bienes o capital por encima de los demás, si no redistribuyes recíprocamente entre tus vecinos aquello que te sobra atraerás su envidia y alguno, en algún momento, acabará por hacerte un mal a ti o a tu familia o mandar a alguien que te lo haga.

Por ejemplo de pronto yo soy muy pescador. Todos los días traigo mucho pescado y es consumo para mí mismo, pues la gente tiene que amargarse, porque yo solo, yo solo, yo soy el egoísmo, para mí, no doy un pescado a nadie. Entonces ahí la gente que tiene mala intención, tiene esa envidia y viene contra uno o contra la familia. Pero si uno es buen pescador y lo comparte con todos nunca pasa nada. Pero si yo no comparto entonces de pronto hay un compañero que sabe el espiritismo, la incorporación, la ayahuasca, la chuchúa, el ohé. Si yo no le doy ni un día pescado, me maldice. Eso es la envidia. (Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia)

Aquí murió mucha gente así, por brujos, por espiritistas. Mi papá Hermenegildo murió así, mi finado abuelo, mi primo. Eso creo que es la envidia, más que nada lo que existe es envidia. (Félix Benítez, 27 años, Boyuahuasú, Colombia)

Las incipientes actividades comerciales de algunos ticuna también despiertan este sentimiento, porque evidentemente van asociadas a un mayor bienestar material. Les preguntamos por separado a Dalvis Antonio Ramos y a su mujer porqué habían embrujado a su hijita y en los dos casos recibimos idéntica respuesta: *Dizque porque pusimos esta tiendita...*

Aparte de la envidia otros sentimientos personales negativos, como el rencor, pueden provocar el embrujamiento. Cuando observamos los casos concretos caemos en la cuenta, sin embargo, que estos sentimientos de animadversión que atrae la víctima muy frecuentemente van unidos a la ruptura de una norma de conducta social por parte de esta y muy frecuentemente también van aparejados a la envidia.

A mi papá le hechizó uno de Cocha Redonda por orden de su cuñado. El hombre quería que su hermana quedase con mi papá pero mi papá no la quería, se separó de ella. Mi padre era un pescador fino, fino, picaba de todo, gamitana, pirarucú. La envidia de él fue eso y le mandó hechizar. Mi papá estuvo sufriendo 20 años hasta que murió (Félix Benítez, 27 años, Boyuahuasú)

La víctima del relato se había divorciado de su mujer, había roto la alianza sellada con el afín, por causas puramente sentimentales, no demasiado justificables desde un punto de vista social, atrayendo la venganza del ultrajado hermano de la esposa abandonada.

En el anterior ejemplo, la acusación de brujería recae sobre un individuo concreto pero, en estos casos, no suele ser así. La animadversión de la colectividad no suele converger en un individuo determinado sino que se diluye para concentrar el enfoque en la transgresión de la víctima.

El efecto sancionador de la norma social es evidente. La moraleja para los individuos también: no te comportes de una manera que pueda provocar el ataque de un brujo sobre ti o tu familia (**Marwick 1965: 221**). Confórmate con ser igual a los demás, no trates de destacar, trata bien a tu mujer, no demandes demasiadas cosas a la gente, comparte lo que tienes con tus vecinos.

c) Enfermedades originadas por el pecado.

Por último, entre los ticunas evangélicos y crucistas existe una concepción más de la enfermedad ligada a la religión y a la moral que emana de ella, que también ejerce de claro refrendo de las normas y que es absolutamente complementaria con las ya descritas. La enfermedad en ambas cosmovisiones religiosas tiene su origen en el pecado. Como consecuencia de él, el pecador puede atraer el castigo de Dios o hacerse muy vulnerable a la posesión diabólica. En cualquiera de los dos casos la enfermedad es la manifestación externa. Este concepto de enfermedad será analizado con más detalle en el capítulo dedicado a estos movimientos religiosos.

- Conclusión acerca del complejo enfermedad-brujería como mecanismo de control social.

En conclusión, vemos cómo la enfermedad se convierte, de esta manera, en el elemento de mediación entre el brujo y su víctima, entre dos posibles actitudes antisociales diferentes. La enfermedad es el elemento objetivo, un hecho inevitable y recurrente en la vida cotidiana de los individuos, que será sujeto a interpretaciones diversas por medio de la sintaxis de la brujería dependiendo del contexto social en cada momento concreto:

En momentos o lugares en los que no existen tensiones de suficiente calado la enfermedad tenderá probablemente a ser interpretada de acuerdo a criterios más científico-lógicos de corte occidental. El aumento de los niveles de tensión y conflicto hará que se active la interpretación de la enfermedad como brujería. Allá donde no exista ningún individuo cuya conducta extremadamente antisocial le delate como brujo ante los demás, la enfermedad se reintrepretará para hacer recaer la causa en el enfermo. En aquel sentido la brujería puede considerarse a la vez como causa y consecuencia de las tensiones surgidas en las nuevas aldeas. En palabras de Goulard, *el agrupamiento permanente de poblaciones antes dispersas ha multiplicado las causas objetivas de conflictos* (Goulard 1994: 350).

Estos conflictos se manifiestan muchas veces bajo las formas de la brujería y, a su vez, este es un mecanismo que se activa para controlar y reducir esos conflictos y desviar la agresividad a un plano metafórico-simbólico sobrenatural impidiendo que se transforme en agresión física. En las grandes aldeas de miles de habitantes, donde la estructura social y política está faccionalizada, las acusaciones de brujería son, sin embargo, algo más que un mecanismo de control social, son un verdadero mecanismo de lucha política entre las diversas facciones que expresan de esta manera las tensiones que de otra forma podrían correr mayor peligro de derivar en auténticos choques armados.

10.4.2. Los apodos burlescos como mecanismo de control social.

Como en otras sociedades (Marwick 1965) determinadas formas del chiste o la burla pueden también servir a los propósitos de mantenimiento de las conductas normadas de una doble manera:

- restando tensión a determinadas actitudes o conductas al traducirlas al lenguaje del chascarrillo.

- ridiculizando determinadas actitudes y a los individuos que las ejemplifican desplegando así un elemento de disuasión a través de la vergüenza o el ridículo que pueden hacer sentir a los culpables.

En Boyahuasú esta funcionalidad de lo cómico puede verse reflejada en el sistema de apodos más o menos burlescos de que se han dotado sus habitantes. La característica principal del apodo es que hace referencia a un rasgo personal o a alguna vivencia con que se asocie a su portador. Una buena parte de estos apodos hace referencia a conductas que fuera del plano de lo cómico son socialmente reprobables o antiejemplares como las relaciones sexuales prematrimoniales, la soltería, el narcotráfico, el mal lenguaje, la promiscuidad sexual. Veamos algunos de ellos junto con la explicación que dan los informantes:

Gato Negro: Porque andaba por la noche entrando en los cuartos de las muchachas y brincaba por la ventana antes de que el papá me viera.

Dinamo: Porque cuando era joven me llevé a una chica a la planta de luz y allí me pillaron. Y aquí te apodan donde te pillan. Si te pillan en platanal te llaman plátano.

Mafioso: Porque trabajaba con el narcotráfico, de motorista.

El padre: Porque soy soltero.

Diablo: Porque es muy grosero, habla muy mal, con palabras sucias.

Samaritana: Porque se parecía a la samaritana de la Biblia.

Culebra cazadora: porque se enrolló con la mujer de un policía de Mocagua que tenía los ojos azules como las culebras.

Garlopa: porque cuando era muchacho se “cepilló” a una chiquita de doce años del caserío. Le apodaron el cepillo y, cuando creció, el garlopa (cepillo grande)

No nos cabe duda de que en Boyuahuasú los individuos utilizan conscientemente y a propósito el apodo como mecanismo de ridiculización de conductas contrarias a la norma, como queda reflejado en el siguiente caso: En una ocasión dos de mis informantes trataban de incitarme, entre sonrisas e incluso carcajadas cómplices, a que le preguntara a un tercero porque le apodaban todos “el profesor”. Yo, por supuesto, lo hice, ante el tremendo embarazo del mismo que, rojo de vergüenza, y con las risas de sus paisanos de coro, se negaba una y otra vez a contestar mirando hacia el suelo y agachando la cabeza. Cuando más tarde les inquirí a los otros dos por qué había reaccionado aquel hombre de esa manera, respondieron: le llaman “el profesor” porque se cepillaba a la mujer del profesor. Al final los rumores fueron tan grandes que el pobre profesor, el verdadero, se tuvo que marchar corrido de Boyuahuasú.

La sanción al adulterio a través del ridículo es evidente. Aquellos hombres me utilizaron a mí, un extraño y una figura respetable (por mi condición de blanco y universitario) para hacer activo una vez más el mecanismo de ridiculización que probablemente ya no surtía efecto con la gente de la aldea. El apodo podría estar, por otro lado, escondiendo un segundo blanco indirecto de la mofa: los maestros. Estos, como personajes que todos perciben en situación privilegiada despiertan cierta envidia, una envidia que se transforma en inocua a través de este mecanismo.

10.5. Conclusión sobre la organización política y los mecanismos de control social: disminución proporcionalmente inversa de la eficacia respecto al tamaño creciente de la población.

Este análisis ha estado referido básicamente a las poblaciones ticuna estudiadas por nosotros mismos, es decir, poblaciones de pequeño y mediano tamaño. En ellas hemos observado la necesidad que tienen las nuevas instituciones políticas intracomunitarias de apoyarse en otras formas de estructuración (parentesco, religión) y de acudir a otros mecanismos tradicionales (brujería, burla) para mantener la cohesión y el control social entre sus habitantes. También observamos como existe una relación directamente proporcional entre el tamaño de la población, su heterogeneidad, el individualismo y la frecuencia de los conflictos tensiones y disfuncionalidades sociales.

En El Progreso, asentamiento constituido básicamente por una unidad de parentesco (o, si se quiere, dos grupos de afines-consanguíneos) la solidaridad y cohesión emanada de esos vínculos era prácticamente suficiente para mantener la cohesión social. En Boyuahuasú la cohabitación de varios grupos de parentesco diferentes, extraños entre sí hasta el momento de su llegada, y el mayor número de individuos generaban mayor número de conflictos y tensiones por intereses contrapuestos que no podían resolverse plenamente al interior de las estructuras de parentesco. Una prueba de esto es que mientras que en El Progreso sólo se documentó un caso de brujería y no existe el complejo de motes, en Boyuahuasú se documentaron más de veinte. Otra prueba es la mayor incidencia de actitudes

individualistas, insolidarias y antitradicionales, un mayor número de hogares y matrimonios rotos, de ruptura de las normas exogámicas, de matrimonios con no ticunas, etc. Aún así y, aunque con más problemas, Boyahuasú gracias al gran refuerzo del credo pentecostal, consigue mantener, a pesar de todo, la cohesión social y la eficacia suficiente en el control de las conductas desviadas.

Si ahora volvemos nuestra vista a las grandes aglomeraciones ticuna de Brasil observaremos que existe un punto de inflexión demográfico en el que los mecanismos políticos y parapolíticos no coercitivos de los ticuna se muestran ineficaces para mantener la cohesión social de todo el grupo de forma efectiva. Este límite parece situarse aproximadamente en torno a los 500 individuos. Es decir, con las actuales herramientas de control social la máxima unidad social funcional sería la aldea mediana del tipo de Boyahuasú. Por encima de esta cifra la multiplicación del conjunto de intereses individuales, del número de grupos de parentesco, inhibe la posibilidad de una organización centralizada efectiva. La solución que el ecosistema social ha adoptado para mantener la funcionalidad es el faccionalismo. En efecto, las grandes poblaciones brasileñas de miles de habitantes no tienen una estructura política única, se encuentran divididas en facciones de acuerdo al doble criterio de reclutamiento del parentesco y la religión (puesto que la conversión a uno u otro credo suele seguir las líneas del parentesco)

La población de Belém do Solimoes se encuentra dividida en la actualidad en tres facciones diferentes: la católica, la pentecostal y la crucista, y la mecánica política de la aldea obedece a un juego de equilibrios y tensiones entre las tres. La autoridad está fraccionada. Existen dos *capitaos*: uno para los crucistas y otro para católicos y pentecostales, aliados momentáneamente por vaya usted a saber qué intereses. Las dos autoridades sólo se ponen de acuerdo para cuestiones muy puntuales, básicamente relacionadas con el exterior. Al interior de la aldea los tres grupos viven incluso relativamente segregados

fisicamente, congregados en barrios diferentes alrededor de sus respectivas iglesias, como si de *ghettos* medievales se tratase.

Es posible que la estrategia de faccionalismo consiga unos niveles mínimos de cohesión social al interior de sus grupos pero, a nivel del conjunto de la aldea, la tensión que genera el conflicto entre facciones es claramente disfuncional. El enfrentamiento por el poder y la influencia se manifiesta en un mayor número de acusaciones de brujería y de fricciones directas. La falta de cohesión social y de mecanismos de integración unida al elevado número de habitantes, que permite ya cierto anonimato relativo, propicia las actitudes individualistas y las desviadas (robos, violaciones, delitos en general). Es por ello que existe una policía permanente y asalariada, los soldados, pero no es suficiente.

Uno de los problemas más importantes con los que tiene que lidiar la sociedad es el del alcoholismo, introducido, recordemos por los patrones como estrategia de control y sujeción, aprovechando la propia brecha cultural ticuna de las masateadas¹³ y que ha continuado hasta nuestros días alimentada por las tendencias anómicas en desarrollo.

El tamaño preurbano de la población implica la aceleración de los procesos aculturadores. Belém do Solimoes, a diferencia de las aldeas de menor tamaño, tiene planta permanente de luz, lo que provoca un cambio en el estilo de vida con la incidencia masiva de los medios de comunicación occidental: radio, televisión y la posibilidad de una vida y sociabilidad nocturnas. Con su transformación en cuasi-ciudades, poblaciones como Belém pasan a adquirir uno de los atributos de la condición urbana: se convierten, como decía Le Goff, en *aceleradores del tiempo histórico*.

¹³ Fiestas en las que se ingiere gran cantidad de masato, bebida alcohólica obtenida de la fermentación de la yuca.

El cambio, sin embargo, está siendo demasiado rápido y demasiado frustrante. Los ticuna aprenden a desear una vida nueva pero ni ellos ni la sociedad nacional están preparados para poder ofrecérsela. El resultado: la anomia y la deculturación; desorientación cultural, falta de expectativas, degradación social y familiar (divorcios, abandono de niños, choques intergeneracionales...) alcoholismo y drogadicción, suicidios, etc. como ya se detalló en otro lugar (**vid. supra, cap. VI**)

No me extenderé más, sin embargo, sobre el análisis del faccionalismo político-religioso en las grandes aldeas brasileñas. Remito al lector en ese sentido a los magníficos trabajos de Pacheco de Oliveira (**Pacheco 1977 y 1988**). Lo que se pretendía aquí era dejar constancia de la gradación de efectividad de los mecanismos políticos y de control social ticuna en relación con el tamaño de la población.

10.6. Mas allá de la aldea: formas de relación social y política intercomunitaria y con la sociedad nacional.

Las aldeas ticuna no son mundos cerrados. No pueden serlo. La dispersión territorial ha unido en la misma población a gentes desconocidas entre sí pero también ha separado a familiares. Quien más quien menos tiene una buena cantidad de ellos repartidos por varias comunidades, a veces en los tres países. Tampoco quieren serlo. Para eso vinieron a establecerse en las aldeas ribereñas, para facilitarse el contacto con el mundo exterior. Como ya hemos dicho muchas veces, los ticuna forman parte, como subsistema marginal, del sistema sociopolítico de las respectivas naciones. Esto quiere decir, sin embargo, que su integración a la sociedad nacional no es directa sino que pasa por un nivel intermedio: la etnia ticuna como sociedad con cohesión propia que a su vez se integra como colectivo en la sociedad más amplia que incluye diversos grupos étnicos, regionales, clases sociales, etc..

Esta cohesión étnica se consigue básicamente a través de tres elementos: la identidad, el sentimiento colectivo de pertenencia a un grupo diferencial, la movilización política conjunta y la construcción de una red de interrelaciones entre sus miembros que entrelace a todas las unidades sociales entre sí. De la identidad y de las organizaciones políticas panticunas ya hemos hablado un tanto en la primera parte y cómo estas se debaten en la actualidad entre las fuerzas polares de la globalización uniformizadora y la revitalización étnica de signo indigenista y/o indianista. Volveremos a hablar de ellas en la conclusión. Nos centraremos ahora en la descripción de esa red de interrelaciones que interconecta a las aldeas entre sí a un nivel extrapolítico para después saltar a

analizar las formas de relación social y política de los ticuna con las sociedades nacionales.

10.6.1. Formas de relación entre aldeas. Los acontecimientos sociales intercomunitarios.

La primera forma de relación intercomunitaria es la que se produce, como apuntábamos, a nivel personal: existe toda una enmarañada red de relaciones de parentesco, tejida a partir del punto de referencia de cada ego, que conecta a unas comunidades con otras y pone en marcha un trasiego continuo de gente que se visita mutuamente, gente que a veces llega a recorrer enormes distancias para ver a sus parientes. Un elemento constante en todas las aldeas que visitamos siempre fueron los visitantes de otras comunidades que habían venido para pasar unos días con sus familiares, “de paseo”, como ellos dicen.

Además de este plano personal (personal pero, en conjunto, social) existen mecanismos institucionalizados que refuerzan las interrelaciones sociales entre las aldeas. Se trata de una variedad de acontecimientos intercomunitarios, rituales, explícitos como tales o no, de cohesión social, que congregan a gran cantidad de personas. Curiosamente, la variedad de orígenes de estos eventos refleja muy bien la situación actual de los ticuna como sociedad a horcajadas triples entre la tradición, la aculturación y el cambio, entre la preservación de elementos culturales antiguos, la incorporación de elementos ajenos, la creación autóctona de elementos nuevos y, por último, la reinterpretación y transformación de unos u otros para adaptarlos a las nuevas circunstancias del medio ambiente social. Varios son los eventos o rituales fundamentales que tienen lugar entre los ticuna, cada uno de los cuales ejemplifica una de estas

tendencias: la pelazón, la tradición, la botación de luto (comunidades católicas) o la fiesta de aniversario de la cruz (comunidades crucistas), la generación de ritos nuevos, los campeonatos de fútbol y las fiestas nacionales, la aculturación.

Cualquiera de estos sirven, sin embargo, a las dos funciones siguientes:

- de mantenimiento, como decíamos, de la cohesión del grupo (algo que ya observaban Cardoso (Cardoso 1972: 55) y Pacheco (Pacheco 1988: 117) respecto de la *pelazón*). Los eventos son una dramatización explícita de la existencia como colectivo.

- de mecanismo de relación entre jóvenes de diferente sexo. Ya dijimos cómo, sobre todo en las aldeas pequeñas y medianas, la profusión de criterios de prohibición (filiación clánica, de mitad, consanguineidad) hacía muy difícil el emparejamiento de los jóvenes. Este tipo de acontecimientos son utilizados conscientemente como una estrategia tanto por parte de los jóvenes como de sus padres para encontrar cónyuge y, de hecho, así se desprende de los relatos de los jóvenes informantes casados, quienes casi unánimemente declaran haber conocido a su esposa/o en alguno de estos eventos.

La *pelazón*.

La *pelazón* (o *festa da moça nova*, en portugués, o *worecũ*, en ticuna) es el único de los rituales, aparte de los chamánicos, de la antigua cultura ticuna que ha resistido al paso de los tiempos. Es un ritual de iniciación femenino. Antiguamente los ticuna celebraban también otros ritos de paso, como un ritual infantil y un rito de iniciación masculino, de los cuales sólo quedan restos del primero en los ticuna de las actuales *ipata* (Goulard 1994).

La *pelazón* es el rito que marca la transformación de la niña en mujer y tiene lugar con la menarquía, esto es, con la primera menstruación. Ignoramos por qué se ha conservado este rito y no, por ejemplo, el masculino, aunque sospechamos que tiene mucho que ver con la deconstrucción de la imagen del hombre como guerrero a partir de la imposición de la *pax patronalis*, y con la nueva relevancia que adquirió la mujer en los nuevos asentamientos uxori-locales.

No queremos detenernos demasiado en un análisis profundo del ritual, su secuenciación o su significado, pues aquí nos atañe fundamentalmente su función como vehículo de la cohesión social. No es cometido, además, de esta tesis entrar al detalle en todos y cada uno de los elementos de la cultura ticuna y para este caso existen amplias monografías a las que remito al lector (Nimuendajú 1952: 73-92; Schultz 1959: 629-647; Medina 1979: 28-47). De manera sincrética podríamos decir que la *pelazón* es una muerte ritual. En gran parte de las sociedades precapitalistas la transición entre ciclos vitales está extremadamente marcada, es muy abrupta y el ritual cumple la función de simbolizar y dramatizar esa ruptura y otorgar el pase al siguiente ciclo. Desde el punto de vista de la concepción ticuna de la vida, la niñez y la madurez son dos estadios diferentes de la existencia, dos naturalezas diferentes, de manera que el paso a la vida adulta requiere volver a nacer.

El niño, o la niña en este caso, está más cerca de la naturaleza que de la sociedad y, si su primer nacimiento se produjo por los mecanismos físicos de la naturaleza, es la cultura la que ha de darle la vida como persona adulta, como persona socialmente desarrollada. El rito, por ello, es la dramatización de esa muerte del ser parcialmente natural que es la niña y de ese renacimiento como ser plenamente social preparado para desempeñar la función que le corresponde en la sociedad: la de esposa.

Antiguamente, nada más conocerse que la niña había tenido la primera menstruación era recluída en un lugar a parte de la maloca y nadie podía verla u

hablar con ella excepto su madre y su tío paterno hasta el día de la ceremonia. La explicación *emic* a este encierro es que las adolescentes menstruantes (*worecū*) muestran una gran inclinación a tener experiencias sobrenaturales y contactos con espíritus y demonios, es decir, son peligrosas para el resto de la comunidad y para ellas mismas y por eso hay que tenerlas separadas y protegidas (Nimuendajú 1952: 74). La explicación *etic* podría, por otro lado, ser que, dado que el matrimonio que iba asociado con la edad adulta significaba la separación de las adolescentes de su grupo familiar (recordemos la pauta patrilocal) la reclusión servía para romper de alguna manera los lazos afectivos de la joven con su familia, prepararla para el cambio de vida y dramatizarlo simbólicamente, como decíamos, como una muerte ritual de su existencia anterior.

No sabemos con exactitud cuánto tiempo duraba la reclusión. Nimuendajú y Schultz nos hablan de un periodo de tres meses para las ceremonias de los años 50 pero muchos de nuestros informantes mencionan hasta un año en la antigüedad. Sea como fuere, ese es uno de los aspectos del rito que ha cambiado en la actualidad. La aculturación ha suavizado la ordalía del encierro. En esto han tenido bastante que ver los misioneros. Actualmente, el periodo de reclusión se reduce aproximadamente a un mes, normalmente coincidiendo con las vacaciones de la escuela, y la niña no es encerrada en total aislamiento: permanece en casa con la familia y sólo se le impide el contacto con los extraños.

El periodo de encierro termina con el ritual propiamente dicho. Este tiene una duración de tres días y a él se invita a cualquier miembro de la tribu ticuna que quiera participar. Durante esos tres días la *worecū* o *woreciūs* (porque hoy en día suele hacerse colectivamente para ahorrarse los costes de la invitación, que son muchos, pues el padre ha de proveer de masato, yuca y carne de caza a todos los invitados durante los días que dura la ceremonia) serán encerradas en un pequeño cobertizo (corral) sin aberturas, útero artificial donde han de gestarse simbólicamente como seres plenamente sociales.

El rito es muy complejo y envuelve muchas prácticas y etapas diferentes (instrumentos mágicos que son tabú para las mujeres, bailes de máscaras que portan grandes escudos de *yanchama*¹⁴, sublimación de los antiguos escudos de guerra, representando los espíritus y demonios de la naturaleza, untado de las niñas con el jugo protector del *huito*, salmodia de consejos por parte de los familiares sobre los deberes que la *worecū*, como futura esposa, debe cumplir...).

El momento central tiene lugar a la mañana del segundo día, cuando la *worecū* es rapada al cero por las mujeres de su familia, ceremonia de donde toma su nombre la *pelazón*. Fue esta sin duda la práctica que más llamó la atención a los cronistas y viajeros antiguos pues la decalvación tenía lugar, sangrientamente, a tirones. Sin embargo, hoy en día, y por efecto también de la morigeración introducida en el ritual por los misioneros, el corte de pelo se realiza a tijera. Tras la ceremonia, la muchacha llevará un lienzo blanco en la cabeza hasta que vuelva a crecerle el pelo, momento en el cual estará lista para decir sí a cualquier pretendiente que quiera pedirla en matrimonio.

Pero, como hemos dicho, no queremos detenernos en la interpretación de todo el rico simbolismo de tan compleja ceremonia. Lo que aquí nos interesa es remarcar su importancia como cemento de la cohesión social y de la identidad étnica ticuna. Los ticuna, sin duda alguna, son conscientes de este papel que juega el ritual como elemento diferencial frente al resto del mundo. Son conscientes de la fuerza que la dramatización social tiene para el mantenimiento de la identidad y de que cosas como esta, como la filiación clánica, son el único vínculo que les queda con la sociedad de sus antepasados, lo único que los diferencia, a los ojos del mundo, de los colonos pobres amazónicos, o los salva de caer en la categoría de indios genéricos sin adscripción étnica.

Así, como ocurría con la filiación clánica, la *pelazón*, habiendo perdido su sentido original, su funcionalidad original, persiste como rito folklorizado porque

¹⁴ Tejido obtenido de la corteza de un árbol.

ha sido reinterpretado como mecanismo de afirmación cultural. El hecho de que los patrones y, más tarde, los misioneros quisieran prohibirlo, ha reforzado probablemente su percepción como manifestación social de resistencia a la asimilación.

El rito, además, sirve al propósito de reforzar la identidad y filiación clánica y de mitad, pues sus prácticas, mantenidas sin cambios durante décadas, obedecen a la mecánica de las antiguas categorizaciones sociales. Así, durante los bailes, los miembros de cada mitad tocan sus respectivos instrumentos: la mitad sin plumas el *bocino* (especie de caña hueca que produce un sonido gutural), los de la mitad pluma la *taricaya* (tambor hecho con concha de tortuga); cada individuo se adorna con pinturas faciales estándar que le identifican como miembro de un clan (**ver dibujos en Apéndices**); las máscaras representan animales epónimos de los clanes; el corral de la *worecū* se adorna con pinturas del animal-tótem del clan de la niña o niñas...

La *pelazón* es, pues, el único momento en el que el individuo puede compartir con los demás su identidad clánica y hacerla efectiva socialmente a través del ritual. La *pelazón* parece ser el escenario social en el que aún se ponen en juego, en el que se revitalizan, los mecanismos de cohesión y pertenencia de la antigua sociedad, el escenario social en el que se pretende hacer explícita aquella frase de *no tener clan es no ser ticuna*.

La realidad social, sin embargo, es más matizada. La realidad social observable es que hasta en ritos como la *pelazón* el mestizaje cultural y social ha empezado a penetrar. En una *pelazón* que pudimos observar en Arara advertimos la participación de elementos no ticunas en el ritual, concretamente en el baile de máscaras: se trataba del policía colombiano del puesto que en lugar de bailar con una máscara, lo hacía con un enorme escudo de yanchama que llevaba pintado el escudo de Colombia, en realidad la representación de ese nuevo tótem, de ese

nuevo clan que ha venido a incorporarse a la sociedad ticuna y a cuya presencia ésta debe adaptarse.

Esta interpretación sólo es aplicable, sin embargo, a una parte de los ticunas. La *pelazón*, desgraciadamente, solo se ha mantenido en las comunidades católicas. Tanto crucistas como evangélicos, que la consideran un ritual pagano incompatible con la nueva fe, han conseguido suprimir lo que la Iglesia Católica, con menos poder de penetración *ad intro* de las comunidades y una relativa mayor tolerancia, sólo consiguió morigerar. Para ellos, la identidad habrá de buscarse en otras cosas como se desprende de la manera tan contundente en que habla un líder crucista felicitándose por la desaparición de la *pelazón*:

Porque en ese tiempo cuando habia las pelaciones por el mundo todo era corrupción, todo era la vanidad, todo era la iniquidad. Y ahora estamos sanos porque ya no tomamos. De esa manera cambió todo. (Alfredo Santurino, 38 años, Nueva Galilea, Perú)

Existen aún razones de otra índole que están coadyuvando a la paulatina desaparición de la *pelazón*, fundamentalmente razones de tipo ecológico y económico. El depredado medio ambiente que rodea a las aldeas ribereñas ticuna hace que la consecución de carne de caza para celebrar la *pelazón* sea cada vez más difícil y desanime a muchos padres. Por otro lado, la monetarización de las relaciones económicas dificulta también la realización del rito, pues este supone una inversión de capital fuerte para la economía del ticuna (comprar cartuchos, la ropa de la niña, el azúcar, el aguardiente para la fiesta, etc.).

No, mis hijas no están haciendo pelazón porque el problema es que ahorita es plata, hay que comprar cartuchos para darle de comer a los invitados, porque si vienen harta gente no alcanza. El problema es el dinero. (Azulai Manduca, 40 años, San Martín de Amacayacu, Colombia)

Son bastantes los casos que pudimos documentar de mujeres adultas y jóvenes que no habían tenido *pelazón* porque su padre no había podido costearla. Sin embargo, esto no parecía haber traído como consecuencia ningún coste social para las personas implicadas, lo que demuestra una clara pérdida de fuerza de la celebración obligatoria, como sanción cívico-religiosa de la edad madura entre los que aún la practican.

Las dificultades ecológico-económicas explican el hecho de que las *pelazones* suelen celebrarse hoy en día en grupo y que se hayan establecido mecanismos de compensación del gasto: los participantes regalan los artísticos trajes y escudos de *yanchama* al dueño o dueños de la *pelazón* que los venderán a los comerciantes de artesanías de Leticia por un buen precio (hasta unas 20.000 pesetas por un escudo decorado)

La botación de luto.

Se trata, creemos, de un rito nuevo y propio originado entre los ticuna católicos y sólo entre ellos. La botación de luto es una fiesta que se hace para romper un periodo luctuoso por la muerte de un familiar. Cuando un pariente muere la familia se reúne para decretar un periodo concreto de luto, dos, tres meses, un año, dependiendo del consenso general. Ese periodo viene marcado por la imposición de lo que ellos llaman una *penitencia* o *dieta* y que consiste en la prohibición de celebrar fiestas con baile. (*No bailar no más. Pueden tomar, charlar, pero no bailar*). El día en que se acaba el periodo de luto se celebra una gran fiesta con baile para romper, para “botar” el luto.

La ceremonia, como la *pelazón*, tiene una secuencia tripartita y su duración es también de tres días. Gira en torno al elemento central del baile, el segundo día, que, a diferencia de la *pelazón* no es una danza tradicional sino un

baile al ritmo de música vallenata, salsera o brasileña emanada de un equipo de música. Incluimos a continuación con un poco más de detalle la descripción del ritual puesto que es cuasi inédita, toda vez que ningún otro autor, salvo Sánchez muy de pasada (Sánchez 1990: 32), menciona nada al respecto de esta ceremonia entre los ticuna.

La noche del primer día se coloca en la casa comunal un altarcito, improvisado con una mesa y un toldillo que la recubre por encima, donde se colocan las ropas del muerto. Delante del altar se pone la cruz de su tumba, que previamente se ha ido a sacar del cementerio. Se reúnen entonces los familiares en torno del altar y, tras recordar al muerto con unas palabras y decirle que ya han cumplido con la penitencia, se le reza una novena. Posteriormente, se le encienden y colocan varias velas y la gente se queda velando toda la noche. En el velatorio no se puede bailar pero sí se escucha música de un *cassette* y se bebe *payauarú*. Al día siguiente por la mañana se devuelve la cruz al cementerio, se le pone una coronita de flores y, por la noche, se procede a romper definitivamente el luto.

Los familiares se ponen en la cabeza una corona de flores, que recuerda a la corona que se le ha puesto al muerto y que, según algunos informantes, significa la tristeza, y bailan tres piezas seguidas sin parar mientras otros participantes van lanzando polvos de talco sobre sus cabezas en señal de alegría. Después nos hacen bailar tres seguidos a los no familiares. Al terminar, los concurrentes lanzan un gran grito y se da por finalizado el luto. La fiesta se prolonga toda la noche. La ceremonia concluye al día siguiente con la quema de las coronas de papel.

No hay duda de la importancia que los ticuna le conceden a este rito. Tanta, que son capaces de viajar larguísimas distancias para asistir a uno de ellos. Un día y medio río abajo recorrieron los habitantes de El Progreso, y yo con ellos, para asistir a la botación de luto de un pariente en Belém do Solimoes.

Además de la afirmación de los vínculos de parentesco, es evidente que el rito desempeña en este caso fundamentalmente funciones de relación social. El largo periodo de abstinencia festiva hace que la fiesta cobre mayor significación. Los jóvenes suelen aprovechar bien el tiempo.

Especulamos también con la idea de que la importancia concedida a la abstinencia de bailar pueda ser un nuevo mecanismo de control social. Aunque la hipótesis es arriesgada es posible que ésta sea una forma de espaciar y disminuir el número de fiestas reduciendo de esa manera la posibilidad de desórdenes y peleas, muy frecuentes en este tipo de eventos por la ingestión masiva de alcohol.

El aniversario de la cruz.

En cada comunidad crucista se celebra anualmente el aniversario del plante de la cruz, símbolo de la Orden Cruzada, y la función de emparejamiento de los jóvenes es una estrategia consciente y premeditada, confesada por los propios actores sociales:

Nosotros salimos a otras comunidades cuando es el aniversario de la cruz en esas comunidades. Aquí vienen el 7 de diciembre. Ahí se pueden conocer los muchachos porque lo más importante es que sean creyentes no importa si son ticunas o no (Alfredo Santurino, 1995, 40 años, Nueva Galilea, Perú).

Los campeonatos de fútbol.

Al ser tanto las *pelazones* como las botaciones de luto prácticas exclusivamente de los ticuna católicos que, en términos generales son sólo una minoría entre los ticuna, los campeonatos de fútbol se han convertido en el evento social por antonomasia que vehicula las relaciones intercomunitarias. Los

campeonatos de fútbol tienen, además, otra ventaja con respecto a *pelazones* y botaciones de luto y es que no dependen de los ciclos vitales de los individuos y por tanto se pueden convocar mucho más frecuentemente y en cualquier momento.

Se podría discutir largo y tendido sobre la naturaleza del fútbol como rito, incluso en las sociedades de masas. Es evidente que el fútbol es, en cualquier parte, mucho más que un deporte y mucho más que un espectáculo. Entre los ticuna, sin duda, es un rito o acontecimiento (como queramos llamarlo) de cohesión grupal y de interrelación social. La frecuencia con que se celebran los campeonatos intercomunitarios es muy alta, especialmente entre las comunidades más cercanas, de manera que sirve a los propósitos de crear redes de relación relativamente intensas entre ellas y sus individuos.

Además de estas funciones de relación extracomunitarias, el fútbol también tiene consecuencias importantes al interior de las mismas. Los campeonatos refuerzan sin duda el sentimiento de comunidad que se condensa en torno al apoyo al equipo propio frente a los equipos de comunidades contrarias. La moderna relación identidad local/fútbol puede en ese sentido compararse a la antigua identidad clánica/guerra. ¿Qué es, en buena parte el fútbol, allí y en todas partes, sino una sublimación pautada del enfrentamiento entre grupos? ¿qué es sino una guerra ritual?.

Los campeonatos de fútbol son también un buen indicador del estado general del sentimiento de identidad ticuna respecto a las sociedades nacionales. A través del fútbol puede observarse como, por debajo del nivel de identificación étnica, existe ya un sentimiento nacional que divide a los ticunas en colombianos, brasileños y peruanos. Durante nuestro trabajo de campo tuvimos oportunidad de presenciar varios torneos futbolísticos. La mayoría de ellos se disputaron entre aldeas colombianas. El torneo que presenciamos en Belém do Solimoes, sin embargo, enfrentaba a varias comunidades brasileñas con una colombiana. Era

curioso ver cómo los ticunas colombianos encaraban el partido en términos de *Colombia contra Brasil* y como se vistieron para la ocasión con uniformes con los colores de la selección colombiana de fútbol.

Las festividades nacionales.

Este protosentimiento de identidad nacional se manifiesta más claramente en la celebración de festividades nacionales como el 20 de Julio en Colombia o el 28 de Julio en Perú, días de la Independencia, respectivamente.

En El Progreso el 20 de Julio se celebra con un desfile cívico, izada de bandera y una serie de actos públicos como discursos y pequeñas representaciones a cargo de los niños de la escuela sobre la importancia y significación de ese día. Igualmente, en Perú, el 28 de Julio, las aldeas ticunas se llenan de banderas bicolores para celebrar el Día de la Patria. En las comunidades colombianas, además de ese “día grande”, se celebran toda otra larga serie de acontecimientos nacionales en un calendario trufado de fiestas a lo largo del año:

7 de Agosto: batalla de Boyacá

12 de Octubre: día de la Raza

11 de Noviembre: independencia de Cartagena.

Quede claro que este tipo de actos son celebrados por propia iniciativa por los mismos ticunas y no patrocinados u organizados por las autoridades nacionales. Aparte de las funciones de sociabilidad que estas celebraciones puedan tener, lo importante a analizar acerca de estos eventos es

fundamentalmente la cuestión del sentimiento de identidad nacional de los ticuna, lo cual pasaremos a hacer en el siguiente apartado.

10.6.2. Esquemas de relación entre los ticunas y las sociedades nacionales. Perduración de la conciencia de inferioridad. El sentimiento de doble identidad. El clientelismo político.

El fervor con que los indígenas se entregan a estos rituales profanos nacionalistas refleja el grado de asimilación conseguido en las últimas décadas, así como el éxito de las campañas de “ciudadanización” aplicadas desde la escuela. Los ticuna no sólo forman parte de la sociedad nacional, lo quieran o no, sino que, además, se sienten parte de ella. Siempre recordaré la emoción con que el día de San Juan, ticunas y yaguas unidos entonaron el himno colombiano, la mano en el pecho, al inicio de los festejos. Y el único blanco presente era yo.

Desde los años 40 en adelante se ha venido produciendo un fenómeno psicosocial de alguna manera inverso al que había cristalizado antes y, también como el anterior, con una aparente manifestación contradictoria. Me explicaré: Si por un lado los ticuna salían de ese estado de atípico *cabocismo* en el sentido en que lo definía Cardoso, adquiriendo una conciencia de su autonomía y sus derechos como pueblo étnica y culturalmente diferente, es decir, se *descaboclizaban*, por otro se aceleraba su aculturación y aparecía un sentimiento nuevo, inexistente, de pertenencia a la sociedad nacional, que hasta entonces había sido sólo el mundo de los blancos, es decir, se producía una *recaboclicación* pero en el sentido más usual del término: los ticunas pasaban tanto desde el punto de vista material como cognitivo-mental a parecerse cada vez más a los *caboclos* amazónicos típicos, las poblaciones marginales de colonos occidentales, de raza mestiza, india o negra. A un estado de poca

aculturación, no asimilación y dominación le sucedía otro de autonomía pero con mayor aculturación y asimilación.

El momento actual es aún un momento de transición en el que conviven elementos del periodo anterior con elementos nuevos. Una mentalidad nueva de orgullo ticuna, de autonomía y revitalización étnica¹⁵ coexiste con sentimientos de sumisión y complejos de inferioridad hacia el blanco típicos del complejo cardosiano del *caboclismo* ya analizado. De la primera ya hemos hablado en la primera parte de esta tesis, al menos de su proyección política y de cómo podía alcanzar extremos ideológicos de radicalización tradicionalista, antioccidental y antimodernidad. De los segundos conviene, sin embargo, decir todavía algunas palabras.

Es evidente que los indios están y se sienten marginados por la sociedad mayor, una marginación generada por la conjunción de factores de distinto orden: su situación marginal en el sistema económico nacional y mundial, como campesinos de subsistencia dependientes del mercado, y su situación étnico-racial que los coloca en el último escalón de una sociedad relativamente jerarquizada en base a esos criterios. Es evidente también que los ticuna están empezando a despertar y reclamar sus derechos. Sin embargo, aún existe una inercia psicosocial muy grande que les conduce a actitudes de inferioridad o de resignación respecto a su situación. Dice Abel Vento, uno de los dirigentes del CIMTRA, en relación a las promesas incumplidas por los políticos colombianos y a la situación de marginación social y económica en que se encuentran:

Pero así somos los indios, Javier. Sin embargo, estamos contentos. Nos conformamos con lo que tenemos, con lo que comemos.

¹⁵ Cabe relatar aquí algún ejemplo concreto más de la vida diaria al respecto, un ejemplo de cómo ciertas actitudes de dominación han cambiado y los ticuna ya no se dejan pisar. En Santa Sofía, durante la celebración del Día del Campesino, un viejito colombiano provocó un desagradable incidente. Al parecer el viejo había sido muy peinillero de joven, gustaba de pegar palizas a los ticuna durante sus fiestas y en aquellos tiempos nadie podía reclamar. En aquella concreta ocasión pretendió hacer levantar al *curaca* de Loma Linda para que le cediera el sitio y al negarse este, el viejo pretendió emprenderla a

El sentimiento de inferioridad puede alcanzar niveles de incorporación muy profundos en algunos individuos hasta provocar un rechazo de sus propias características físicas, cuando se asume como canon estético el del blanco, un fenómeno que no sabemos si es nuevo o viejo pero que, sin duda, viene reforzado en la actualidad por los efectos de la publicidad de los medios de comunicación, con modelos ajenos claramente anglo-blanco-orientados, y es un problema común a toda la América racialmente india o mestiza. Como prueba de esto que decimos les ofrecemos la descripción que un indio ticuna me hacía de un individuo de raza blanca que había pasado por Boyahuasú:

Era un hombre alto, bien blanco, apuesto. Así, como usted, doctor, como se debe de ser, y no como nosotros los indios. (Félix Benítez, 27 años, Boyahuasú, Colombia).

Otra manifestación de la pervivencia de actitudes de *caboclisto* alienante generadas por el régimen patronal es esa actitud de los indígenas, prácticamente general en todas las comunidades ticunas, de que el Estado debe de promover hasta el último detalle el desarrollo de las poblaciones indígenas, que todo, desde la iniciativa hasta el dinero debe de venir de arriba. Es la concepción del Estado como el *buen patrón* del que se espera habilite al ticuna con todo lo que necesita para vivir. No existe la concepción de que el desarrollo también está parcialmente en sus manos, que su esfuerzo e iniciativa pueden ser suficientes para cambiar muchas cosas. Es, sin duda, una manifestación de esa mentalidad dependiente, servil, que lo espera todo del amo, o todo del cielo, porque parte del concepto alienado de que el indio no puede por sí sólo hacer nada para cambiar el orden de las cosas. Mentalidad de mendigos.

En este sentido podría considerarse el sentimiento de identidad nacional de los ticuna como una manifestación más de esas actitudes alienadas. El ticuna

golpes con él. Los ticuna le desalojaron del lugar. *Usted no vaya a creer que es como con los indios antiguos. Ahora ya no, señor, fueron las palabras del curaca.*

se identifica con la sociedad nacional a pesar de que sabe que esta le margina. No hay otro camino, las cosas son así, es el orden natural de las cosas, siempre ha sido así. A pesar de que pueden optar por las tres nacionalidades hay que ser algo, colombiano, peruano, porque es un hecho innegable que la tierra donde se vive está gobernada por un Estado y siempre será así.

Me siento ticuna, claro que uno también se va sintiendo de la tierra donde vive uno, en Colombia. (Abel Vento, 40 años, El Progreso, Colombia)

Pero este sentimiento de identidad también puede interpretarse de una manera completamente diferente, como el principio de ese proceso de reajuste, de readaptación y reinterpretación de la identidad étnica que, decíamos en nuestra primera parte, será necesario para salvar el hecho diferencial frente a la amenaza de la globalización. Porque identidad ticuna e identidad brasileña o colombiana no tienen porque ser incompatibles, y puede que algunos o bastantes individuos ya lo hayan entendido así. La defensa aislacionista de una identidad indígena independiente frente a los Estados puede, al contrario de lo que pudiera parecer, hacer muy flaco favor a su preservación porque, además de utópica, es inviable. Los ticuna están integrados en las sociedades nacionales y sus formas actuales de vida dependen de esa integración. No pueden volver atrás. No sabrían volver atrás. Su único futuro como grupo diferencial pasa por que sepan congeniar la integración con la diferencia y, en el plano cognitivo, ambas identidades. La cuestión es que han de hacerlo conscientes de sus derechos y en pie de igualdad con otros grupos étnicos que también se integran en la estructura del Estado.

Y, como decimos, el momento presente es un momento de transición entre las estructuras de dominación y de dependencia indígena y el posible futuro que se anuncia en la movilización política ticuna. La participación de los ticuna en los mecanismos políticos nacionales también refleja esta dualidad. Ya se

comentó en la primera parte la participación de los ticuna en los gobiernos municipales (*vid. supra, cap. VII*) de Brasil y Colombia con la obtención del hito histórico de la alcaldía de Puerto Nariño por el candidato ticuna propuesto por el CIMTRA. Con ello los ticuna accedían por primera vez a un verdadero nicho de autoridad de la estructura política en la que se inscriben, un puesto con poder de coerción y presupuesto económico e iniciaban el camino del futuro que pasa, indiscutiblemente, por estrategias de este tipo y no por huídas aislacionistas hacia el pasado.

El caso de la alcaldía de Puerto Nariño sigue siendo, sin embargo, una excepción a la regla del juego político. En lo que respecta a la práctica común, los mecanismos políticos en la región siguen conservando el rancio olor del patronazgo y el clientelismo y los ticuna no son apenas sino marionetas en un guiñol al que juegan básicamente las oligarquías locales, descendientes en buena parte de los antiguos patrones.

En 1994 durante nuestro trabajo de campo en Boyahuasú tuvimos la oportunidad de presenciar todo el proceso electoral para la elección de representantes a la Cámara y el Senado por el Departamento del Amazonas. El proceso electoral, como decimos, se basa en el clientelismo político y la compra de votos. El mecanismo es el siguiente: los candidatos (Rueda, Salazar y Villarreal) o sus representantes llegan a la aldea. Su discurso es corto y nada tiene que ver con ideologías. Se basa en el regalo inmediato de bienes o infraestructuras. No se prometen proyectos futuros de desarrollo y, si se prometen, no se cumplen y los indios lo saben. No, la estrategia es diferente: uno regala una res, el otro un horno para tostar faríña... Todos reparten aguardiente a discreción a la manera más clásica de los patrones. El único candidato que habla de programas e ideas y da un verdadero discurso es el representante del M.I.C. (Movimiento Indígena Colombiano), el huitoto Macuna que habla de la reivindicación de una pensión para los indígenas mayores de 50 años, como ya existe en Brasil, pero no regala nada porque no tiene medios para hacerlo.

En la aldea, cada candidato tiene un representante, al que le une un pragmático e interesado vínculo de compadrazgo (recordemos la funcionalidad clientelar de esta institución de parentesco ficticio). Estos representantes son los encargados de convencer a sus paisanos de que deben votar a su candidato. Los candidatos parecen haber ofrecido 100.000 pesos a cada uno de estos individuos si ganan las elecciones. Los representantes van apuntando en una lista a aquellos que se deciden a votar por su candidato. El día de las elecciones cada candidato enviará a la aldea una barca grande y un motorista para llevar a votar a Atacuari a aquellos que se han comprometido por escrito, y sólo a esos. La comunidad se divide en facciones. Los seguidores de uno se niegan a compartir la res que les ha regalado con los del otro candidato a pesar de los ruegos del pastor. Después, todos se rasgan las vestiduras y dicen que deberían votar unidos al candidato del M.I.C. porque él es el defensor de los indígenas y no a los blancos, que siempre les engañan. *Es culpa de nosotros, los indígenas, que no nos unimos.* Se excusan diciendo que como no se ponen de acuerdo ya da igual votar al M.I.C. *Total para votar tres personas al M.I.C..-dice Luis Ruiz- da igual. Si votáramos todos yo votaba.* Pero Macuna no ha regalado nada y los otros sí.

El día de las elecciones los policías de Atacuari me comentan que ahora las cosas han cambiado porque los indígenas entran solos a las cabinas y, al fin y al cabo, pueden votar a quien quieran, a pesar del compromiso adquirido, pero que antes era una farsa completa porque los hombres de los candidatos se metían con ellos y les ponían la cruz donde querían. De regreso a Boyahuasú, el motorista hace un alto en el camino y, a la orilla del río, agradece personalmente a cada ticuna la confianza depositada en su patrón con un billete de 10.000 pesos. Mi presencia como testigo de lo que es una descarada compra del voto no parece embarazar a ninguna de las dos partes.

Episodios como este confirman que aún queda mucho camino por andar en el desmantelamiento de las estructuras mentales generadas por tan largo

tiempo de dominación y, al lado de esto, hechos como el de la alcaldía de Puerto Nariño no sólo parecen anecdóticos sino que deben ser probablemente vueltos a considerar. El alcalde ticuna de Nariño ¿representa realmente los intereses de los indígenas o es un producto publicitario, una creación de imagen manejada por la oligarquía?. Porque lo que demuestra el caso de Boyahuasú es que cualquier ideología indianista o indigenista se encuentra todavía en pañales ante el grado de alienación política de la conciencia ticuna y de su individualismo. El individualismo y el faccionalismo impiden que la comunidad se ponga de acuerdo y los ticuna venden su alma a los blancos por un puñado de baratijas aún siendo conscientes de que sus promesas siempre caen en saco roto. El mecanismo de regalos por votos tiene como resultado que sólo los oligarcas locales con ingentes recursos, puedan ganar una elección. Como consecuencia de esta financiación privada del acceso al poder, el candidato que es elegido no contempla el cargo como un servicio público sino como una forma de recuperar la inversión que le ha costado llegar hasta él. Por último, el ticuna podría aceptar el regalo y votar después secretamente al M.I.C. pero no lo hace, los resultados electorales lo demuestran (¿o es que hay pucherazo?). ¿Por qué?

La mentalidad clientelar sigue estando ahí. El indio resiente el dominio del blanco pero en el fondo no lo discute, lo acepta. Probablemente piensa que los beneficios que obtendrá de su fidelidad al patrón-candidato colombiano en términos materiales serán siempre mayores que los que pueda obtener del candidato indígena, que se da por descontado que jamás ganará. *Así ha sido siempre, así sigue siendo*, podría decir la voz anónima del pueblo. Las cosas no cambian o si lo hacen es tan solo al lento ritmo de las generaciones. Y, en efecto, la mística del poder feudal sigue presente, dulcificada, metamorfoseada, bajo el disfraz de la democracia representativa. Los ticuna han dado grandes pasos pero aún siguen parcialmente atrapados en la tela del colonialismo, paralizados por la arácnida mirada de la prole que engendraron los caucheros de antaño.

El único consuelo, que no es tal, es que, desgraciadamente, esa es la mecánica electoral habitual en todo el agro colombiano. Los ticuna, después de todo, no son una excepción, ni más ni menos alienados que otros.



Corona de flores y ofrendas en la tumba de un familiar durante una botación de luto



Campeonato de fútbol en Yaguas.



A la integración por el fútbol: Selección de El Progreso con los colores de Colombia en un campeonato en Belem do Solimoes (Brasil)



“Por un hijo del Amazonas”: propaganda electoral en El Progreso.



A votar a Atacuari. El lanhero de uno de los candidatos lleva a sus partidarios al colegio electoral.



Votación en Atacuari.

CAPÍTULO XI

LA RELIGIÓN TICUNA PRECRISTIANA: SUPERVIVENCIA, SINCRETISMO Y TRANSFORMACIÓN

11.1.Introducción: Dificultades de análisis y clasificación.

Como ocurría cuando hablámos del sistema de parentesco o de las formas de organización política lo que hoy llamamos religión tradicional es el resultado de un proceso histórico de contacto con Occidente que ha traído como consecuencias préstamos aculturativos (sincretismos) y transformaciones innovadoras autóctonas. Es necesario, pues, poner de manifiesto los relativos problemas que hemos encontrado a la hora de reconstruir el sistema religioso tradicional, precontacto o precristiano de los ticunas en su forma completa y concreta.

Para empezar, es un hecho cierto que la religión tradicional no se encuentra hoy en día en estado “primigenio” en ninguna parte. En las comunidades formalmente clasificadas como católicas el sistema tradicional pervive en sus elementos fundamentales, de tal manera que aún puede considerársele como tal, aunque se encuentra “contaminado” por el sincretismo con ciertos elementos católicos, resultado, básicamente, de la obra misional de los últimos 50 años, obra que no ha tenido, sin embargo, la capacidad de convertir a los indios a un catolicismo “real”. Se podría decir, por tanto, que la religión en estos asentamientos es tradicional-sincrética, porque en ese sincretismo el elemento tradicional lleva la parte del león, constituyendo el peso fundamental de la estructura religiosa, lo cual nos conduce a la necesidad de analizar dicha religión tradicional para después señalar los elementos católicos que se le superponen o que se sincretizan con ella. En las comunidades crucistas y evangélicas, por su parte, el fenómeno es a la inversa: la aculturación religiosa, por razones que más tarde se explicarán, ha sido bastante o muy intensa y,

aunque sobreviven elementos de la religión tradicional, estos están muy sincretizados o son básicamente de carácter secundario, no interfiriendo en los presupuestos fundamentales de las nuevas religiones.

En nuestro intento por filtrar los elementos de la religión tradicional nos encontraremos también con la posible existencia de sincretismos más sutiles, mucho más antiguos y, por ende, mucho más difíciles de detectar. Recordemos que los ticuna llevan más de 300 años en contacto con Occidente y con su religión el cristianismo. Ya en el siglo XVIII y XIX contingentes de ticunas fueron catequizados por los misioneros católicos, y aunque las misiones antiguas fracasaron, y a pesar del estancamiento aculturador que supuso la Era del Caucho, parece ser que algunos elementos cristianos podrían haber sido incorporados por los ticuna a su propio sistema religioso durante esos siglos de tal manera que hoy resulta muy difícil distinguirlos e imposible separarlos de la propia religión tradicional porque son ya parte de ella.

Otras manifestaciones religiosas ticuna como la escatología milenarista, considerada por varios autores (**Pacheco, Oro**) como un elemento presente en la religión tradicional podrían no serlo tanto sino más bien, como argumentaremos más adelante, respuestas culturales nuevas a una situación de cambio histórico concreta, la impuesta durante la Era del Caucho, respuesta propia pero para la que quizá no sea descabellado pensar que se utilizaron elementos ideológicos del cristianismo (conocido, sin duda, por los ticunas, al menos en sus formas más elementales, desde el siglo XVIII).

Uno de los instrumentos metodológicos a nuestro alcance para el estudio de la religión tradicional es la mitología y la tradición oral. Sin embargo, ésta presenta un problema importante que se refleja en los análisis que ofrecen los diferentes autores que han recogido *corpus* míticos entre los ticuna: las versiones

no coinciden plenamente, los informantes discrepan en sus relatos y como resultado los autores presentan diferentes versiones de la cosmología ticuna (**Nimuendajú, Fajardo, Goulard, Pacheco, Font**) y diferentes versiones de los mitos de origen. Esta es, probablemente, una consecuencia del largo periodo de dispersión territorial por el que han pasado los ticuna: la transmisión oral de los mitos va transformando las versiones de narrador en narrador, pero ello no debe llevarnos a la conclusión de que es imposible ofrecer una caracterización unificada de la cosmovisión ticuna.

Si enfocamos con precisión el análisis mitológico desde una perspectiva estructural nos percataremos, sin embargo, de que las discrepancias se refieren en la mayoría de las ocasiones a detalles que no alteran en absoluto el esquema semántico global, que se atiene a una estructura base que siempre es la misma y de la que emana una manera de ver al mundo y al hombre esencialmente semejante. Dicho de otra manera, aunque los elementos de esa estructura mitopoyética puedan transmutar de un narrador a otro sus características contingentes los elementos siguen siendo siempre los mismos, ordenados y relacionados entre sí de acuerdo a los mismos principios y códigos estructurales para enviar siempre el mismo mensaje. Por otro lado, algunas discrepancias entre los autores también pueden estar debidas a un deficiente trabajo de campo de los mismos o a informaciones erróneas por parte de los propios indios. Tenemos la impresión en ese sentido que los trabajos de Pacheco y Goulard son más fiables que los de Fajardo y Font o que los del propio Nimuendajú, por ejemplo.

El instrumento más adecuado para resolver todas estas dificultades, este conjunto de interferencias que nos impiden caracterizar con claridad el sistema religioso tradicional, quizá sea el análisis comparativo, la herramienta antropológica por excelencia. Al echar mano de este útil de trabajo se presenta ante nuestros ojos la evidencia de que la religión es, sin duda, otra de esas pruebas convincentes de que existe lo que los difusionistas podrían llamar un

“área cultural amazónica” que va más allá de las consecuencias que implica la adaptación al ecosistema selvático común. Por toda la cuenca formada por el gran río, e incluso más allá, encontramos lo que podríamos considerar, en conjunto, como un único sistema religioso o, si se quiere, un complejo religioso formado por varios sistemas que, aunque presente diferencias formales de una a otra sociedad (como las diferentes versiones míticas encontradas entre los propios ticuna) comparte, también como aquellos, los mismos principios estructurales de base, las mismas concepciones del mundo y del hombre y de la relación de estos con lo sagrado o sobrenatural, lo cual justifica su categorización como un único complejo cultural.

Esta homogeneidad estructural en lo religioso permite que, a pesar de las dificultades metodológicas que hemos anotado, se pueda ofrecer sin demasiado lugar a la duda una caracterización general precisa del sistema religioso tradicional de los ticuna. Bastará compararlo con el de otros pueblos vecinos para demostrar que la información que nos presentan los datos se ajusta a unas características, a una filosofía interna, comunes a todos los sistemas religiosos particulares amazónicos aunque para ello haya que dejar a un lado determinadas diferencias de forma. Más allá de esa adecuación al sistema religioso común amazónico será, con todo, importante remarcar un elemento distintivo de la religión ticuna: su escatología milenarista. Es este un punto en el que los ticuna presentan concomitancias con otros grupos amazónicos (**Pereira de Queiroz, 1977**) pero no con todos, lo cual refuerza nuestra hipótesis de que, con mucha probabilidad, es esta una tendencia religiosa nueva generada como consecuencia de las circunstancias históricas impuestas por el contacto

11.2. Definición de animismo y tipologización de los sistemas religiosos amazónicos.

Parece fuera de duda que los sistemas amazónicos de creencias pueden perfectamente constituirse en un taxón relativamente homogéneo para el estudioso de las clasificaciones religiosas. Este esfuerzo clasificatorio es, en ese sentido, un criterio científico de gran utilidad, pues reducir la variedad particular a tipologías más generales ayuda a comprender los fenómenos, resaltando lo que de común tienen con otros para entender sus mecanismos generales de funcionamiento o sus características esenciales. En ese sentido, como la categorización siempre resulta por distinción u oposición a otros elementos, sería bueno analizar qué hace de las religiones amazónicas un único complejo cultural, cuáles son sus características comunes y cuál es su tipologización de conjunto dentro del marco del sistema global de las religiones humanas, presentes o pasadas.

Al lanzarnos a ello, nos hemos dado cuenta de que no parece que las religiones amazónicas se dejen encuadrar con precisión en ninguno de los sistemas clasificatorios o de categorización que los distintos autores han ido pergeñando a lo largo de la historia de los estudios comparativos de la religión. Sin embargo, como muy bien concluye la *Encyclopaedia Britannica* en su apartado dedicado a la “Clasificación de las Religiones” *no se ha podido aún argumentar una clasificación que esquivе todas las críticas y sirva a todos los principios de una ciencia general de las religiones y se debe evitar el error de insistir en la exclusiva validez de un único intento taxonómico.* (*Encyclopaedia Britannica*, vol XVIII: 634). De acuerdo con ese consejo, intentaremos a

continuación echar mano de algunos ensayos clasificatorios de diferente naturaleza para caracterizar los sistemas religiosos amazónicos.

Los sistemas religiosos amazónicos, como los de la mayoría de los pueblos indígenas de la tierra, comparten en buena medida las características de lo que Tylor denominó “religiones animistas”. Para Tylor, el animismo, definido como “*la creencia en innumerables seres espirituales que pueblan el Universo y que son capaces de ayudar o perjudicar los intereses humanos*” (Tylor 1871; en **Encyclopaedia Britannica**, vol I: 922) era el estadio más primitivo en la escala evolutiva de la religiosidad humana, aquel que satisfacía *the minimum definition of religion*: “la creencia en seres espirituales”, estadio característico de la etapa cazadora-recolectora de la humanidad y de los contemporáneos pueblos cazadores-recolectores y de estadios tecnológicos y sociales más simples en general, como, por ejemplo, las tribus del Amazonas. Para Tylor, el animismo habría sido, pues, la forma religiosa a partir de la cual habrían evolucionado todas las demás¹.

Esta teoría fue rebatida en décadas posteriores por autores como Durkheim y Frazer para quienes, desde postulados también evolucionistas, habría habido otros estadios religiosos “pre-animistas”. Para Durkheim ese estadio era el totemismo (Durkheim 1915), el cual, como ya vimos, era uno de los pilares de la organización social ticuna precontacto. Su error básico está en no caer en la cuenta de que este es tan solo una forma concreta de animismo, pues ya nos decía Tylor que, fuera de sus características generales, el animismo puede presentar manifestaciones particulares muy diversas. Para Frazer, por otro lado, anterior incluso al estadio de la religión habría existido el estadio de la magia, en forma

¹ *In this way he thought that religion had evolved from a “doctrine of souls” arising from spontaneous reflection upon death, dreams, and apparitions to a wider “doctrine of spirits”, which eventually expanded to embrace powerful demons and gods. A fundamental premise was that “the idea of souls, demons, deities, and any other classes of spiritual beings, are conceptions of similar nature throughout, the conceptions of souls being the original ones of the series”* (**Encyclopaedia Britannica**, vol XVIII: 922)

de prácticas chamánicas, como primera forma de relación del ser humano con lo sobrenatural, una forma de intento de control de las fuerzas de la naturaleza por medios simbólicos anterior a la creencia en seres divinos superiores. Frazer partía de que la definición básica de religión era la sumisión del hombre a los dioses y que la magia invertía esa relación. De ello se desprendía que allá donde los seres sobrenaturales, del tipo que fueran, podían ser engañados, sobornados o controlados de alguna manera el sistema de creencias no era religioso sino mágico, es decir, prerreligioso (Frazer 1995 [1922]).

Las ideas de Frazer influyeron grandemente en el gran padre de la antropología moderna, Bronislaw Malinowsky quien consideró que en los sistemas de creencias primitivos, al menos en los de Melanesia, el elemento mágico predomina sobre el religioso, siendo así que la creencia en espíritus aparece solo como un refuerzo o un contexto mítico a las prácticas mágicas. Las ideas de Malinowsky dominaron el panorama de la antropología hasta después de la Segunda Guerra Mundial pero sus ecos pueden encontrarse en tiempos mucho más recientes.

En una línea probablemente vicariante de la de Frazer y Malinowsky otros autores contemporáneos consideran el chamanismo como la etiqueta adecuada para designar a los sistemas religiosos amazónicos y afirman que el chamanismo, con toda probabilidad, fue el primer credo religioso de la humanidad (Furst 1980; Junquera 1990) que habría sobrevivido desde los tiempos paleolíticos, con mínimas transformaciones esenciales, hasta nuestros días, llevado al continente americano por las poblaciones paleoasiáticas de las que descienden los actuales amerindios. Estos autores no están negando a la religión amazónica o a la religión primitiva en general la calificación de religión pero, al hacer hincapié en el complejo chamanístico como elemento de definición esencial de las mismas, parecen dar más importancia a los elementos mágicos oscureciendo otros no menos importantes.

Desde nuestro punto de vista, este último tipo de enfoque se aleja del camino correcto para tipicar y comprender la religión amazónica confundiendo la parte por el todo: Tanto el totemismo como el chamanismo son manifestaciones de un fenómeno religioso más amplio, un fenómeno que engloba creencias y prácticas determinadas que adquieren su forma a partir de unos presupuestos conceptuales concretos pero no la religión en sí. El chamanismo nunca puede ser el elemento que defina la religión sino que, al contrario, es definido por ella, como una práctica específica de la misma. Es necesario, creemos, volver al punto de partida de Tylor y al concepto de animismo como principio de definición, despojándole de su etnocéntrica teleología evolucionista y aprovechando de él los conceptos que puedan servir bajo la óptica de una antropología moderna. Poco importa, en ese sentido, que el animismo haya sido o no el primer estadio en la evolución religiosa de la humanidad o lo haya sido el totemismo, como forma de animismo particular, o la magia. El origen exacto de la religión es una cuestión, como otras muchas en prehistoria, que escapa a todo lo que no sea el terreno de la especulación ya que no existen ni existirán nunca datos que permitan conclusiones definitivas y, a ese respecto, es mejor dejar el problema a un lado. Por otra parte, la profusión de estudios etnográficos ha demostrado que no existe ninguna religión puramente animista o el animismo en esa forma “mínima” o “elemental” a la que Tylor le redujo queriendo hacer de él la forma primigenia de religión. En todas las religiones la creencia en la existencia de diversas suertes de espíritus que pueblan la naturaleza se complementa con concepciones religiosas de otros tipos, como la creencia en un ser supremo, elaboradas cosmologías, construcciones escatológicas, etc. En ese sentido, cuando la antropología actual habla de religiones animistas siempre hace una simplificación pragmática del fenómeno pues a lo que se está refiriendo en realidad es a sistemas religiosos en los cuales el animismo juega un rol esencial pero no único.

De acuerdo con la moderna definición de animismo: *The salient characteristic of all animistic religions is their particularism, a quality opposite to the universalism of the "great religions" which conceive man as subject to global powers and personal destiny (Encyclopaedia Britannica, Vol XVIII: 923)*. Este particularismo se expresa en la existencia de una gran y variada serie de seres espirituales o sobrenaturales diversos, desde demonios, fantasmas, brujas, espíritus de las plantas, animales u objetos, seres inmortales, fenómenos de la naturaleza, dioses, etc, cuya naturaleza y disposición hacia los hombres está ordenada por categorías (unos son benéficos, otros maléficos, otros ambiguos, otros indiferentes) pero en cuya existencia y acciones son independientes los unos de los otros. Si algunos de estos espíritus pueden recibir el apelativo de dioses -continúa la *Encyclopaedia Britannica*- estos no constituyen un panteón que gobierne el Universo, pues no se concibe que ningún ser sobrenatural tenga un control total de los acontecimientos del Universo. En el animismo los seres espirituales representan poderes particulares y deben ser tratados de la misma manera.

El énfasis fundamental de la relación entre el hombre y esas fuerzas descansa en la evitación de los problemas que el contacto con estos seres pueda causar o el intento de control de esas energías espirituales en su propio beneficio y ese es el significado de la gran variedad de tabúes y observancias propiciatorias que existen. Los problemas con el mundo de lo sobrenatural sobrevienen fundamentalmente en forma de enfermedad y la solución al problema tiene lugar por medio de la manipulación de otras fuerzas espirituales que puedan actuar en sentido contrario, es decir, por medio de prácticas mágicas realizadas por un especialista, el chamán, mediador entre los hombres y los espíritus. Es por ello que decíamos que el chamanismo no tiene sentido sino es dentro del marco más amplio del animismo.

Al hilo de esto último salta la segunda característica común a las religiones animistas de acuerdo con esta definición: *la relación entre los hombres y los seres sobrenaturales se produce en y para el ámbito de las necesidades más urgentes y básicas de la vida cotidiana* (asegurar la alimentación, curar las enfermedades, vencer en las guerras, evitar los peligros, etc.) *y no en el terreno de la metafísica y de los grandes dilemas morales*. En ese sentido, nos dice la definición clásica del animismo que recoge la *Encyclopaedia Britannica*, las religiones animistas no desarrollan por lo general códigos religioso-morales de aplicación universal o local, ni se encuentran entre ellos verdaderos cultos a seres sobrenaturales (los dioses frecuentemente aparecen en el mito pero no el culto) ni existe un concepto general de justicia divina: si los espíritus animistas ejercen autoridad en alguna parte lo hacen de manera particularista, sancionando a los hombres por negligencias rituales o por la ruptura de tabúes, no por actos de tipo inmoral. No existe, pues, la noción de pecado en el sentido en que Occidente la contempla.

Quiero hacer aquí un inciso en esta descripción de las características del animismo para hacer una crítica o una matización al respecto de estas últimas afirmaciones que nos será muy útil más adelante. Si bien es cierto que puede afirmarse que el animismo en rasgos generales no contempla un concepto universal de justicia divina, un código sancionado por entidades espirituales superiores al hombre que normatice todos los aspectos de la vida social, eso no quiere decir que no exista el concepto de justicia como tal ni que este no esté sancionado de alguna manera por lo sobrenatural. Si partimos de la definición de religión que ofrece Yinger en la misma *Encyclopaedia Britannica*² la explicación de la injusticia es una de las premisas básicas de la religión. Eso implica que cualquier religión ha de construir su propio concepto de justicia y sus propios mecanismos para intentar mantenerla. El que esos mecanismos no tomen la

² *The beliefs and practices by means of which a group (1) designates its deepest problems of meaning, suffering and injustice, (2) specifies its most fundamental ways of trying to reduce those problems; and (3) seeks to deal with the fact that, in spite of all efforts to eliminate them, meaninglessness, suffering, and injustice continue* (Yinger 1981; en *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XVIII: 606)

forma de códigos fijos e institucionalizados sancionados por autoridades divinas omni o superpotentes no quiere decir que esos mecanismos no existan en el animismo. Lo mismo puede decirse de cualquier sistema social no centralizado. Como ya hemos visto en parte y volveremos a ver, en el caso de los ticuna, en el del conjunto de las sociedades amazónicas y en el de las sociedades animistas en general, las concepciones sobre la enfermedad y las prácticas chamámicas dirigidas a su curación desempeñan, desde postulados animistas, ese papel de mantenedores de la justicia social, definida previamente de manera consuetudinaria y colectiva. En el caso de los ticuna, como veremos, existe, además, una particular forma de justicia divina directa que la aleja, esta sí, de los esquemas animistas modélicos.

En lo que se refiere al culto, las religiones animistas pueden dividirse en aquellas con énfasis ceremonial y aquellas sin él siendo, evidentemente, más simples las segundas. En el primer caso las ceremonias también pueden ser de varios tipos: existen sociedades animistas en las que sus ceremonias apenas tienen rasgos religiosos, poniéndose el énfasis básicamente en los aspectos seculares (festejo, intercambio, ostentación), es decir, en la función del rito como constructor de cohesión y relaciones sociales. En otras, las ceremonias se encontrarían a medio camino entre lo religioso y lo social, como por ejemplo en los cultos totémicos y a los antepasados. Por último, existen ceremonias que dramatizan directamente el papel de los espíritus en la vida de los seres humanos.

La última y fundamental característica común al animismo es su carácter doctrinal abierto y altamente versátil. Fuera de la creencia en fuerzas espirituales sobrenaturales, de su agencia sobre los seres humanos (del signo que esta sea) y de la posibilidad de estos de contraactuar controlando a algunos de ellos, no existe nada parecido a una doctrina en el sentido más dogmático del término. La religión animista, aunque pueda tener sus especialistas religiosos, los chamanes, no es una religión organizada y cristalizada en una institución eclesiástica. No

existe nada similar a una iglesia que se erija en guardián de una ortodoxia determinada. El animismo, por su mismo particularismo, parte básicamente de una relación individual del hombre con el hecho sobrenatural. Este carácter abierto, adogmático, es responsable de la inclinación del animismo hacia el cambio y el eclecticismo y tiene como consecuencia la enorme variedad de manifestaciones individuales (incluso dentro de una misma sociedad) y su facilidad de adaptación a y asimilación de otros credos religiosos. Es por ello que una de nuestras advertencias de entrada era que el animismo no suele encontrarse nunca en estado puro.

El animismo puede entenderse como una de las expresiones básicas de la religiosidad popular, como *a grass-roots religion*, y, en ese sentido, puede coexistir en el seno de religiones eclesiásticas y universales, ninguna de las cuales está o ha estado históricamente libre de creencias de este tipo aunque haya intentado combatirlas ferozmente. Es en las llamadas sociedades “primitivas”, sociedades preestatales de organización social y económica no centralizada y poco estratificada donde el animismo se acerca más al modelo ideal aquí expuesto. No existiendo estructuras sociopolíticas ni religiosas centralizadas con poderes de coerción ni sustrato económico para que estas existan, el animismo es, *a priori*, la expresión religiosa más adaptativa. Otro tipo de formas no son posibles porque no se dan las condiciones socioeconómicas para que estas surjan a no ser que estas sean implantadas desde fuera por difusión y aculturación.

En ningún lugar, sin embargo, como ya se dijo, se ha encontrado el animismo en estado “puro” o “elemental”, como ese “mínimo denominador común” de los sistemas religiosos (quizá, habría que argumentar, porque no existe ninguna sociedad en la tierra que no haya sufrido, en algún momento de su historia algún proceso de préstamo o aculturación por parte de otras, pero continuar con esa argumentación es, como decimos, fútil). En cualquier caso, y esto es lo que nos interesa, el animismo no se encuentra en esa forma elemental

entre los ticuna y, aunque constituya un elemento fundamental de la estructura conceptual de su religión tradicional. En efecto, aunque la religión amazónica en general y ticuna en particular se ajusta bastante bien a la descripción aquí presentada (salvo, ya lo hemos apuntado, en lo que atañe al concepto de justicia) esta, especialmente la ticuna, viene acompañada siempre por complejos cosmológicos y escatológicos más complejos.

En conclusión, aunque desde una perspectiva criterial amplia puede considerarse a la religión ticuna como animista es necesario dejar constancia de que las creencias de este tipo sólo constituyen una parte, bien que esta sea muy importante, de la doctrina religiosa. Como ya advertíamos al principio las religiones amazónicas se escapan a un etiquetado y tipologización precisas. Quizá la etiqueta que realmente pueda englobar todos los fenómenos religiosos ticuna halla que que buscarla en criterios más inclusivos más amplios como los que proponen sociólogos como Joaquim Wach o C.K. Yang, quienes distinguen entre *religión difusa* y *religión institucionalizada* (*Encyclopaedia Britannica*, 1981. Vol XVIII: 606). En la primera, la religión coincide con los límites de una sociedad determinada y es el tipo de religión que cabe encontrar en sociedades tribales homogéneas como la ticuna, donde uno no pertenece a una iglesia sino a la sociedad, la cual tiene determinadas cualidades religiosas.

Llegados hasta este punto, y a nuestro modo de ver las cosas, el criterio de clasificación que se nos revela como más adecuado es el histórico-geográfico particular. La discusión sobre los criterios clasificatorios nos ha servido, sin duda, para entender un poco las características cardinales de la base animista de la religión amazónica y eso ya es muy provechoso. En justicia, sin embargo, creo que es mejor soslayar esa clasificación y considerar simplemente a las religiones amazónicas, y a la ticuna en particular, como una manifestación religiosa en sí misma, sin más etiquetaciones que esa, y pasar definitivamente a la descripción y análisis de la misma.

Para esa tarea de descripción hemos juzgado conveniente dividir los fenómenos religiosos en diferentes categorías de acuerdo con un criterio de sistematización propio inspirado en otros varios propuestos por los fenomenólogos de la religión: la cosmología, es decir, su concepción y sistematización del Universo y de los seres naturales y sobrenaturales que lo pueblan; la mitología de los orígenes, su concepción de la génesis del mundo y de los seres que lo pueblan incluidos los hombres y su concepción del tiempo histórico; la antropología, la concepción del hombre; el culto y las prácticas religiosas en general: ritos, prácticas chamánicas; por último, la escatología: la concepción religiosa ticuna sobre el destino final del hombre, del mundo y de la existencia.

11.3. La cosmología ticuna.

11.3.1 El Universo ticuna.

De acuerdo a la cosmología ticuna el Universo era uno (*na-ane*, la tierra hasta que se produjo la separación entre mortales (*yunatü*) e inmortales (*ü-üne*), lo que condujo a que estos viviesen en lugares separados (**Goulard 1994: 389**). A partir de ese momento y hasta la actualidad el mundo quedó dividido en tres partes: el Mundo de Abajo, el Mundo de Arriba y el Mundo del Centro.

El Mundo de Arriba (*na-ane da üna*) está sostenido por el Gran Arco Iris, dueño de este mundo, del agua y del pescado. Su aspecto es el de una anaconda milenaria. Este mundo se encuentra dividido en tres partes de acuerdo con Nimuendajú (**Nimuendajú 1952: 110**) y Font (**Font 1986: 48**) y en siete de acuerdo con Fajardo (**Fajardo 1991: 49**). En sus diversas secciones viven seres de distinta naturaleza: el rey gallinazo (cóndor), las estrellas, la luna, las almas de los muertos.

El Mundo de Abajo (*na-ane tawama*) está sostenido por el Pequeño Arco Iris, dueño de la arcilla. Según Nimuendajú (**Nimuendajú 1952: 120**) este mundo está a su vez dividido en dos regiones: la subacuática y la tierra subterránea, donde viven la mayoría de los *no'o*, los seres más antiguos del mundo que se han traducido frecuentemente como “demonios” aunque el término no es muy preciso, pues se trata de seres sobrenaturales que no necesariamente son siempre malévolos como ocurre en la cosmovisión cristiana (**Fajardo 1991: 49**). Fajardo afirma, distanciándose de Nimuendajú, que el Mundo de Abajo también está dividido en siete secciones como el de Arriba, habitadas en su

mayoría por seres incompletos: enanos, perros con apariencia de gente, gente carente de ano, etc.

En el Mundo del Centro viven los seres humanos y algunos *no'ó* como el Arco Iris Pequeño, que es el dueño de la enfermedad, la curupira, el yacuruna, etc.

De acuerdo con Goulard, sin embargo, la categorización ticuna del universo es bastante más compleja y obedece a una combinación de los principios de horizontalidad y verticalidad. Los ticuna utilizan el mismo término (*na-ane*) para designar el cielo y la tierra, que se consideran como un todo indivisible, y junto a la idea de verticalidad supuestamente implícita en las expresiones “de arriba” o “de abajo”, junto al eje vertical de ordenamiento, existe, sin duda, otro eje horizontal, el eje referencial por excelencia que constituye el río Amazonas. Así, *da-una* estaría indicando también “río arriba” y *tawama* “río abajo” (Goulard 1994: 389) y no parece que los ticuna distingan estos mundos de acuerdo a cualidades naturales o sobrenaturales como pueda hacer la cosmovisión cristiana.

Esto parece quedar claro si atendemos a la residencia de la *gente encantada* (*üüne*). La *gente encantada* son los supervivientes del pueblo *magüta*, el pueblo de inmortales pescados por *Yoi* en el Tiempo Mítico. Parte de ellos viven en *Vaipü*, la residencia de *Yoi*, lejos en el este, pero otra parte aún viven en las proximidades del *Éware*, en las cabeceras del *igarapé* Sao Jeronimo, en Brasil. La residencia de estos inmortales no se sitúa, pues, en el Mundo Superior sino en el mismo Mundo del Centro donde viven los ticuna, y en una localización geográfica concreta. Es un mundo, además, que se organiza a semejanza del de los *yunatü*, los “mortales” –es decir, los seres humanos- ya que los *üüne* también cultivan chacras y habitan viviendas. Este mundo, sin embargo, aunque en la tierra, es inaccesible normalmente a los humanos. Se encuentra oculto y sólo se puede acceder a él a través de un viaje interior individual. El interesado debe internarse en la selva y someterse a una estricta purificación ascética. Sólo tras

este limpieza espiritual conseguirá que los *üüne*, los inmortales, vengan a buscarle, si ellos quieren, para llevarle a su mundo.

El problema está en que el sincretismo y la influencia cristiana llevan en la actualidad a algunos informantes a situar la morada de estos, y la de *Yoi* o *Ipi* en el cielo, haciendo una distinción entre los dos planos físico-espirituales que en realidad no es la autóctona sino resultado de la yuxtaposición de un código de ordenamiento ajeno, el occidental, y de ahí que algunos informantes de Fajardo situasen la morada de *Yoi* en la punta del Mundo de Arriba..

Este mundo horizontal y habitado por humanos, inmortales y espíritus diversos (*ngo-o*) se prolonga en la verticalidad en los diferentes niveles descritos por Nimuendajú y Fajardo. Los seres humanos pueden acceder a alguno de estos niveles, aunque este acceso se produce de forma diferente en cada caso: A los niveles superiores no se puede entrar físicamente. A esos lugares penetra solamente el *na-a-e*, una de las manifestaciones del alma del ser humano, que marcha allí al morir o también durante el sueño o durante la enfermedad (es aquí a donde va lo que los informantes traducían por “sombra”, que sería este *na-a-e*, y a donde el chamán tiene que viajar para traerla de vuelta). Goulard respalda la tesis de que los niveles verticales parecen ser, en efecto, siete como afirmaba Fajardo y no tres como documentaba Nimuendajú: los dos primeros (el mundo de los gallinazos o mundo de las nubes y el cielo azul donde se encuentran las estrellas) son visibles para los seres humanos, los demás no. El siguiente es el mundo de *Tu'rita*, un árbol imaginario. Estos tres mundos son de libre acceso para el *na-a-e*. El cuarto es el mundo *Chowatü*, una quebrada a donde sólo entran y donde sólo viven las *na-a-es* de los muertos. Este mundo está presidido por *Taé*, una divinidad. Las almas de aquellos que no hayan muerto pueden, sin embargo, saltar este último nivel y seguir ascendiendo los niveles superiores, lo que demuestra que la lógica de la ordenación por verticalidad no puede aplicarse íntegramente a todo el esquema y que esta puede volver a combinarse con otras.

Quizá sea, por tanto, incorrecto decir que el *Chowatü* se encuentra “por debajo” de los siguientes niveles y simplemente sea mejor entenderlo como un territorio yuxtapuesto o indefinidamente ubicado cuyo acceso está reservado a las almas de los muertos.

De acuerdo siempre con Goulard, los últimos mundos superiores son el mundo de los *enü*, *ngo-os* que pueden atacar el alma, y el mundo de las *mare*, o avispas, que retienen el alma, que queda atrapada en sus hilos. Más allá el *na-ane*, “la tierra”, finaliza en una zona libre. El chamán trabaja desde allí para recuperar las almas perdidas. Un hilo largo que sólo el chamán puede percibir le permite realizar todo ese recorrido. Más allá del *na-ane* se encuentran *Tawemakü*, la luna y *Ü-akü*, el sol.

A los niveles inferiores (subterráneos o subacuáticos), sin embargo, se puede acceder en cuerpo y alma. Normalmente los humanos que penetran en ellos son cazadores o pescadores que son conducidos allí por los seres que los habitan, quienes los engañan tomando una apariencia humana. Los niveles son siete también, cada uno habitado, como decíamos, por diferentes criaturas deformes o incompletas. La persona que se introduce en esos mundos no puede regresar solo y es el chamán el único que puede intentar recuperar a estas personas perdidas.

En conclusión, poco importa realmente la composición final de estos mundos y es difícil resolver las discrepancias a este respecto entre los autores. Lo que debe quedarnos claro es el doble esquema vertical-horizontal a partir del cual los ticuna ordenan un universo que es uno solo: el río como coordenada que ordena el mundo en este (desembocadura), oeste (cabecera), tierras míticas desconocidas, y centro (la tierra conocida donde habitan los ticuna) y el esquema vertical tripartito. Más allá de estas divisiones el Universo es concebido como

una sola entidad en la que habitan toda clase de seres, naturales y sobrenaturales, materiales y espirituales. Aunque unos y otros se encuentren separados desde el principio de los tiempos históricos esta separación no se produce, como decíamos, en razón del criterio de verticalidad, valga decir, de trascendencia supraterránea: los *ticuna* comparten también la tierra más cercana con seres y espíritus de toda naturaleza: las *madres* (espíritus) de los animales, de las plantas y de los montes, las criaturas legendarias que habitan el bosque, las *cochas* (lagunas) o los ríos, los *magüta* o “gente encantada”, las almas en pena de los difuntos (otro de los tipos de alma de los *ticuna*).

Sólo el espacio domesticado del ámbito puramente social, la aldea y los terrenos cultivados, constituyen el territorio propiamente humano. Más allá de esos límites se extiende el dominio de la naturaleza, del mundo salvaje no domado por la cultura, repleto de fuerzas y seres materiales y espirituales que el ser humano no controla. Aunque cada uno de estos seres, espíritus o fuerzas tiene su propio dominio, sus propios límites separados del específicamente humano, la interacción con ellos es constante en la vida cotidiana. Con algunos de ellos el encuentro, la interacción puede ser causal, fortuita: uno pasa cerca de la *madre* de un palo sin saberlo, se encuentra con la *curupira* o con el *yacuruna* sin pretenderlo, le asustan los difuntos sin buscarlo. Con otros, la relación ha de ser conscientemente buscada y requiere todo un entrenamiento: anacoretismo para encontrar a los *ü-üne*, iniciación chamánica para viajar por los mundos inferiores y superiores...

Una de las razones por las que se encuentran discrepancias entre los informantes y, por ende, entre los autores acerca de la exacta sistematización “geográfica” de los diversos elementos que componen el mundo *ticuna* es que esta es básicamente un mapa cognitivo utilizado por los chamanes para moverse por el universo durante el trance en busca de las fuerzas espirituales benéficas que puedan ayudar a la curación. En virtud de eso sólo los chamanes resultan

informantes plenamente fiables para describir todos los niveles del universo y cualquier cosmología basada en informantes no iniciados puede resultar incompleta. Aunque estos niveles se encuentran reflejados en el *corpus* mítico este no deja de ser una narración externa a la vivencia cotidiana de la mayoría de los individuos. Sólo los chamanes, mediante el ejercicio de su práctica, reactualizan regularmente ese conocimiento y tienen necesidad de conocerlo hasta en sus más íntimos detalles. Dice Carlos Junquera a propósito de la cosmología entre los harakmbet del Madre de Dios peruano: *Los chamanes son los únicos harakmbet que conocen el universo porque, como exploradores siderales, poseen el saber* (Junquera 1990: 163).

Por otro lado, la ordenación cosmológica no debe entenderse de una manera objetiva como si la estuviéramos considerando con los criterios de una ciencia geográfica. Como mapa cognitivo que en resumidas cuentas es, la ordenación de ese cosmos es básicamente el resultado de una sistematización práctica subjetiva de cada chamán y de cada individuo. En ese sentido el chamán hace algo más que “conocer” el universo: lo reajusta y lo reinterpreta a partir de un *corpus* común de elementos, porque lo que a él, al fin y al cabo, le interesa es encontrar esos elementos lo más rápido posible cuando los necesite. Echando mano de una metáfora de andar por casa podríamos decir que el chamán, y cualquier individuo en general dentro de los límites mayores o menores de relación con el mundo de los seres materiales y espirituales, recibe de la cultura que lo ha socializado una habitación llena de objetos y que él los reordena a su gusto de acuerdo a determinadas normas establecidas por la misma cultura, determinados principios estructurales, para poder encontrar mejor esos objetos de acuerdo a su propio criterio de eficacia. Como diría Levi-Strauss, el individuo actúa como un *bricoleur* reordenando las piezas proporcionadas por la cultura para generar *collages* diferentes que se atienen sin embargo a una lógica estructural común (Levi-Strauss 1966).

La conjunción de esos dos principios: subjetividad cognitiva y regularidad estructural explicaría por un lado la serie prácticamente infinita de variaciones de detalle en las descripciones cosmológicas y míticas recogidas y, por otro, la adecuación de todas ellas a una misma plantilla, a un mismo modelo que las abarca a todas, las dota de cohesión y convierte en insignificantes las diferencias. Poco importan, por tanto, las discrepancias de los autores frente a la irrefutable realidad de que existe un único esquema cosmológico (verticalidad-horizontalidad, división tripartita, dualidad espacio doméstico- espacio salvaje, interacción e indivisión entre los dominios de lo sobrenatural y lo natural) que se documenta a todo lo largo y ancho de la cuenca amazónica³. Lo mismo puede decirse, con más variaciones, del *corpus* mítico de los pueblos amazónicos.

11.3.2. Más allá del dominio humano: Los principales seres y espíritus extrahumanos.

Quizá el término de “extrahumanos” sería un adjetivo más adecuado que otros para designar al conjunto de fuerzas que pueblan el universo ticuna más allá de los límites de lo que el ser humano puede domesticar o controlar con útiles y técnicas materiales. Decimos esto porque el término “sobrenatural”, que tan frecuentemente se emplea, parece introducir una dualidad entre lo natural, concebido como el mundo de lo empíricamente observable y experimentable, y lo sobrenatural como aquel que escapa a esa categorización, y esa es básicamente una dualidad procedente del pensamiento occidental que no existe en el pensamiento indígena. Para el ticuna la naturaleza está poblada de seres y fuerzas espirituales empezando por los mismos animales y plantas, muchos de los cuales se considera que poseen principios de animación espiritual (principio al que los ticuna en la actualidad denominan *madre* en castellano).

³ Chaumeil nos ofrece una cosmología similar entre los yagua vecinos de los ticuna (Chaumeil, 1987: 154-156), Carlos Junquera entre los harakmbet del Madre de Dios (Junquera 1990: 163-202)

De acuerdo con Font estos seres (a los que él sí denomina “sobrenaturales”) pueden dividirse en *impersonales* y *personales*.

Los impersonales más que seres son fuerzas espirituales, principios de vitalidad y energía que animan a determinados seres de la naturaleza. En general los ticuna se refieren a ellos como las *madres* pero no todos los seres naturales tienen *madre*: Se considera que tienen *madre* determinados palos, determinados montes, determinadas *cochas* y los ticuna presentan una actitud de temor ante estos lugares porque, como ya se indicaba al hablar de la enfermedad, la potencia vital de estos principios espirituales puede enfermar a las personas. Existe también, de acuerdo con Font, una *madre* del viento (Font 1986: 45). Estas *madres* pueden aparecer también en el imaginario ticuna como zoomorfizadas o antropomorfizadas: así, por ejemplo, se habla indistintamente de la *madre* de las *cochas* como un principio espiritual o como una gigantesca boa que habita en el fondo de las mismas o se dice que la *madre* del monte es una mujer de larga cabellera, etc.

Estas creencias representan el animismo puro o elemental y sobreviven hoy en día de manera activa entre los ticunas de todas las confesiones, católicos, crucistas o evangélicos, pero más aún, entre las poblaciones de colonos amazónicos, resultado de un proceso de aculturación inverso (sociedad indígena-sociedad mayor) que ya documentó Santos Galvao en 1955 entre los *caboclos* amazónicos (Galvao 1955; en Pacheco 1988: 30).

Muy probablemente entre estos espíritus impersonales se encontraban en el pasado los espíritus totémicos que debían presidir cada clan y a los que iban asociados una serie de tabués, como el de no comer una parte del animal o planta en que se encarnaban. Sin embargo, esta creencia a diferencia de las demás ha

desaparecido hoy en día y es muy difícil afirmar mucho más acerca del aspecto religioso del fenómeno totémico, aspecto independiente a su funcionalidad como criterio de clasificación social, ya analizada (*vid. supra, cap. IX*).

Respecto a *los seres personales* cabría diferenciar aún entre: a) los simples espíritus o seres dotados de determinados poderes “extrahumanos”; b) los dioses, agrupados en un panteón familiar, y c) los *magüta* o *gente encantada*, seres humanos como los ticuna pero inmortales. Veámoslos con un poco más de detenimiento:

a) Entre los primeros destacan *seres fantástico-míticos* como la *curupira*, el *yacuruna* y los espíritus llamados *no'os*. Tanto uno como otro de los primeros son seres cuya existencia sobrepasa los límites de la cultura ticuna para convertirse en personajes de toda la región amazónica, en los que incluso creen, como decíamos de las *madres*, los colonos. Al primero se le conoce por otros muchos nombres de distinta procedencia (*chuyichaqui, yashingo*) y es un hombre peludo con un pie al revés que vive en la selva y que pierde y enloquece a los transeúntes que andan solos por ella. El *yacuruna*, en cambio, es un ser acuático mitad hombre y mitad *bufeo* colorado (delfín del Amazonas) o bien *bufeo* que se transforma en persona. Las historias y versiones sobre el mismo varían enormemente. Hay algunas que dicen que se trata de una nación de personas encantadas que vive bajo el agua teniendo allí sus caseríos. El *yacuruna* gusta de presentarse a las muchachas cuando están lavando en el río y tener relaciones sexuales con ellas o raptar a los niños y llevárselos a su mundo.

Los *no'os* forman una legión de espíritus de carácter ambiguo, normalmente maligno o neutro, de formas muy varias y que habitan en cualquiera de los mundos de la cosmología ticuna.

b) *El Panteón ticuna* está formado principalmente por las siguientes *deidades y seres inmortales*:

Nutapa: El dios padre. De su rodilla nacieron los hermanos gemelos civilizadores *Yoi* e *Ipi* y sus respectivas hermanas. Según Metraux este personaje no es autóctono del panteón ticuna. Su nombre es una transformación del vocablo tupí *Tupana*, el dios creador, y es una figura que habría sido introducida por los misioneros del siglo XVIII y XIX entre los indios de las reducciones amazónicas (también, por ejemplo, entre los yagua (Chaumeil 1987: 155) como vía indirecta para inculcar en ellos la idea de un dios creador único de la que carecían (Metraux 1948: 564). Esta tesis también es respaldada por Cardoso (Cardoso 1972: 70). Esto podría explicar el escaso protagonismo de *Nutapa* en la mitología ticuna o yagua, así como la doble versión que existe del mito de la creación de la humanidad.

En efecto, nuestros informantes nos relataron dos versiones diferentes de ese mito: en la primera *Nutapa* aparece como el creador de la humanidad, en la segunda son sus hijos *Yoi* e *Ipi* los que desempeñan ese papel. La duplicidad bien puede deberse a la superposición de un mito posterior, el de *Nutapa*, sobre otro anterior, el de los gemelos míticos. Que esta superposición tenga su origen tan atrás como el siglo XVIII o se haya producido más recientemente como consecuencia de la evangelización misional moderna es irrelevante.

***Yoi* e *Ipi*, los gemelos míticos:** los héroes culturales creadores de los hombres y de la sociedad, los que separaron a los ticuna en mitades y naciones y les proporcionaron todos los artefactos culturales. Se trata de un mitema repetido a todo lo largo y ancho del Amazonas. Los mismos personajes se encuentran entre los huitoto (Nunes Pereira 1980: 482) entre los yagua (Chaumeil 1987: 147) entre los harakmbet (Junquera 1990: 166), etc. Evidentemente, la estructura argumental del mito refleja y recrea la estructura social dualista de

estos pueblos. Se les asocia con diversos principios opuestos: izquierda/derecha, oriente/occidente, arriba/abajo. Cuando se separaron, *Yoí* marchó hacia el este hacia la bocana del Amazonas, mientras que *Ipi* lo hizo hacia el oeste, hacia las cabeceras del río. Más importante que eso es la asociación con elementos de tipo moral: a *Yoí* se le asocia con la conducta socialmente aprobada, a *Ipi* con las infracciones de la misma (recordemos cómo comete incesto). *Yoí* es el creador de los *magüta*, de los que descienden los ticuna, *Ipi* es el destructor del mundo.

Mowacha y Aiküna, las hermanas de los gemelos: a cada uno de los hermanos se le asocia una hermana, *Mowacha* con *Yoí* y *Aiküna* con *Ipi*. La relación es un tanto ambigua, pues las hermanas no lo son entre sí sino solo con sus respectivos hermanos pero los hermanos sí lo son con las dos, puesto que no parece haber duda de que lo que el mito está reproduciendo a su manera, de una forma proteica, es la célula ideal de intercambio recíproco dualista. De esto ya se habló en su momento y recordaremos cómo citábamos el pasaje mítico de la deshonra de *Mowacha* para ejemplificarlo (vid. *supra*, cap. IX). En ese sentido, *Mowacha*, aunque representada en el mito como hermana de *Yoí* podría considerarse también su esposa y *Aiküna* como la esposa de *Ipi*. *Mowacha* es para *Yoí* y no para *Ipi*. *Ipi* intenta comer el trozo de carne del lado derecho, de la mitad contraria, y comete incesto ¿por qué? porque el mito ya había hecho el intercambio de mujeres *ab initio*.

Ta-ē, la señora de los muertos: deidad femenina dueña de una de las dos almas de los difuntos. Viven en una punta del Mundo de Arriba y es la que se encarga de llevar las almas de los muertos hasta allí. Las distintas versiones la representan como la madre como la esposa, como la hermana o incluso como la abuela de *Nutapa*.

c) **Los *magüta*:** son los descendientes de los primeros hombres, el pueblo *Magüta*, pescado por *Yoí* a la orilla del *Éware*. Son aquellos que no abandonaron a *Yoí* ni las tradiciones y por ello no fueron castigados con la muerte como el

resto de los hombres, que se convirtieron en *yunatü*, mortales, y de los cuales descienden los ticuna. Viven junto con *Yoí* en un lugar encantado, un lugar para cuya ubicación existen muchas versiones. Por un lado se afirma en general que ese sitio está en el este, muy lejos de la tierra ticuna. Otras veces, se afirma que está muy cerca de *Éware*, aunque no se puede acceder a él, porque se confunde con la antigua montaña⁴ *Taiwegüne* donde vivía *Yoí* con los *magüta* en el tiempo mítico antes de su exilio y que se localizaba allí. Por último existe una tendencia entre todos los ticuna a situar esa montaña, o montañas, donde viven los *magüta* en las proximidades de sus aldeas.

La mitología ticuna ha destacado a algunos de estos *magüta* de los tiempos míticos convirtiéndolos también en héroes o semidioses culturales. De entre ellos destacaremos a *Me'taré*, chamán poderoso que, según algunos mitos, realizó la primera *pelazón* y dio origen a los cantos, el conocimiento chamánico, la utilización de plantas mágicas y el instrumento llamado *taricaya*, y a *Ariana*, mujer-chamán del tiempo antiguo, muy poderosa, que trajo el maíz del Mundo de Abajo.

⁴ Los ticunas utilizan el término "montaña" para designar las pequeñas elevaciones de terreno, colinas en todo caso, que cobran relativa significación en un terreno cuasi plano como es la llanura amazónica y que por eso son objeto especial de carga simbólica y sagrada.

11.4. El ciclo mítico del origen del mundo y la humanidad.

11.4.1. La significación del mito.

Ya hemos repetido varias veces el valor que tiene el mito para comprender el sistema social y de pensamiento de la cultura indígena. Los mitos siempre describen el mundo, narran secuencias de acontecimientos entrelazando fenómenos de diverso tipo: históricos, sociales, ecológicos, cósmicos, etc. El mito es una ordenación del universo en donde cada ser, por pequeño o grande que sea está ubicado, en un sitio determinado e inmerso en una cadena de relaciones. Estos mitos tienen su propia lógica: la de la conceptualización que el indígena hace de su mundo, lógica que crea una realidad propia. El valor intrínseco del mito proviene de que el relato está, a la vez, en el tiempo, es diacrónico, ya que consiste en una sucesión de acontecimientos, y fuera del tiempo, es sincrónico, debido a que su valor signifiante es actual, formando así una estructura permanente.

El sentido del mito descansa, así, en su armazón estructural y no en la narración en sí. De acuerdo con Fajardo, los mitos tienen un sentido que no depende, en gran manera, de los elementos aislados que intervienen en su composición, sino de la forma en que estos se encuentran relacionados (**Fajardo 1991: 27**). El mito, por su característica de haberse originado en una sociedad ágrafa, es en sí mismo algo vivo que se transforma con cada nueva recitación y va cambiando a medida que los acontecimientos transcurren. Esto genera

innumerables versiones del mismo mito pero, mientras se mantengan los elementos estructurales y las relaciones entre ellos, como decíamos respecto de la cosmología, no importa en absoluto porque no afectará al sentido esencial del mismo. Era necesario advertir esto para dejar bien claro que la versión del mito de origen que vamos a ofrecer a continuación es igual de válida que otras que puedan ustedes leer en otros autores y que cuando ofrecemos dos versiones diferentes (como la de la creación de la humanidad por *Nutapa* o por los gemelos) es porque pensamos que existen diferencias estructurales o genéticas importantes entre ambas.

Las versiones que vamos a ofrecer también demuestran cómo, en palabras de Landáburu y Pineda, por medio del mito, el indígena satisface las necesidades de conocimiento en relación a su propio origen y al de los demás seres; asimismo lo sitúa, lo relaciona y lo proyecta dentro de una taxonomía particular la cual involucra a todos los seres de su universo (**Landáburu y Pineda 1984: 34**). Manteniendo la misma estructura, el ticuna ha reactualizado el mito para incluir en él la explicación del origen de nuevas realidades que no se encontraban en su horizonte social original: el origen de los blancos y sus características tal y como son percibidas por el indígena. De acuerdo con Pacheco, que se sitúa en una línea de análisis semejante, entre los ticunas *existe un modo próprio de relacionamento com a tradição, onde os costumes devem ser rigorosamente explicados por acontecimentos do passado e descritos a través de sequencias míticas* (**Pacheco 1988: 105**).

La presentación de esas versiones actuales, y no de otras más “puristas”, desprovistas de elementos nuevos “contaminantes”, nos permitirá apreciar, pues, al mismo tiempo que se ofrece el mito de origen, la capacidad de adaptación del mismo al momento presente y señalar estas reactualizaciones como posibles evidencias que nos permitan apoyar una hipótesis en un apartado posterior: la de que el supuesta escatología milenarista tradicional ticuna puede no serlo tanto,

sino una readaptación e incluso un resultado de una cierta aculturación del sistema mítico.

El ciclo que vamos a presentar a continuación se sitúa en lo que los ticunas denominan el Tiempo Mítico, algo así como el Tiempo del Sueño de los aborígenes australianos. Aunque, en aras de la comprensión y la simplificación, los acontecimientos se presentan ordenados en una secuencia diacrónica, ésta no es la forma en que los perciben los ticuna. Como muy bien apunta Pacheco, *a historia relatada pelos mitos nao sucede em um mesmo tempo que os acontecimentos do cotidiano, exige uma concepção do tempo como algo fragmentado e heterogêneo* (Pacheco 1988: 106). En ese sentido, y en otros muchos, el tiempo mítico se diferencia radicalmente del tiempo histórico que le sucedió tras la aparición de la muerte y que es en el que viven los ticuna hoy en día sometidos a la temporalidad diacrónica. A cada uno de los dos periodos le corresponde una forma de temporalidad diferente: sincrónica el primero, diacrónica el segundo. En el tiempo histórico esa concepción sincrónica del tiempo se recupera durante el trance chamánico o durante el sueño.

11.4.2.El origen de los gemelos míticos.

No se conoce versión mítica alguna del origen de *Nutapa* o de *Taé* ni estos personajes aparecen como protagonistas de ningún mito más allá de éste sobre el origen de los dioses gemelos. De hecho, *Nutapa* muere en el mito. Escuchémoslo relatado como sigue por un informante :

Estaba Nutapa el dios y estaba con su mamá Taé. Entonces él estaba haciendo flechas largas para cazar. Y él estaba sentado y oyó que alguien cantaba en el agua por su nombre y Nutapa no sabía de quien era esa voz, y así lo hizo

varias veces. Y era una avispa. Nutapa no la podía mirar pero una mujer iba volando encima de la avispa. En un momento la avispa se rabió y le picó en la rodilla, pero no se dio cuenta que iba dentro la mujer. Se le hinchó la rodilla, dos meses de sufrimiento. La madre de Nutapa se asustó y le dijo: “¿Qué te pasa? ¿Por qué estás así?” “No sé, mamá”. Y ese tumor tenía varias ventanicas y de esas ventanicas salían caritas de personitas. Digamos que la mujer puso su cria ahí. Dos personas en cada rodilla, Yoi y Mowacha en la derecha e Ipi y Aikūna en la izquierda. Un día se tropezó con un tronco y al caer con las rodillas se reventó ese tumor y salieron las personas y él se sanó (Azulai Manduca, 40 años, San Martín de Amacayacu, Colombia).

Las versiones de este mito son innumerables pero todas sin fallar contienen los mismos elementos: la concepción milagrosa de los gemelos y su nacimiento de las rodillas de *Nutapa* que clasifica a los creadores del pueblo ticuna de acuerdo a una categorización dualista que refleja la de la propia sociedad.

11.4.3.El origen de los seres humanos.

Es en este punto donde encontramos esa duplicidad significativa del mito y una mayor reactualización de los relatos, con el propósito de introducir en el génesis de la humanidad la explicación del origen de seres humanos desconocidos en la sociedad precontacto. Aún así, esta duplicidad es tan sólo relativa pues no afecta al pueblo *magüta*, del cual descienden los ticuna, sino sólo al resto de los pueblos. En cualquiera de las versiones recogidas, el pueblo *magüta* es siempre pescado por *Yoi* en el *Éware*, es creación de *Yoi*, y la discrepancia sólo se encuentra al explicar el origen de los demás pueblos, atribuyéndose, en un caso, a *Ipi* y, en el otro, a *Nutapa*. Veamos las dos versiones y comentemos después:

1. *Y después de eso [después de una serie de peripecias posteriores al nacimiento de los gemelos que no son relevantes] el Yoi ya comenzaba a pescar a la gente, el Yoi. Unos de ellos pescaba con grano de maíz y otros con coco de chambira. Y los que cogía con coco de chambira se transformaban en animal, como el cerrillo o la guangana, y los que cogía con maíz esos eran personas. Cada hermano cada cual cogía sus partidarios, como en la política hoy en día. Uno el Ipi cogía como gente así racional, blancos, españoles, gente buenos y otro, el Yoi como ticunas, cocama, huitotos... (Leopoldo León, 82 años, Boyahuasú, Colombia)*

2a. *Entonces Nutapa salió de cacería y fue devorado por un tigre. Los gemelos querían saber quien devoró a su padre y le preguntaban a su abuela Taé. Esta les puso como condición para que se lo dice que han de tumbar un palo de hierro. Al tercer día lo tumbaron y Taé cumplió su promesa. Entonces, para encontrar el tigre entre todos los animales que se comió a su papá Taé le arranca el cabello a sus nietas y le hace una bola. Ese cabello lo hace hilo y con él hace una red que abarca el mundo para que Yoi e Ipi traen a todos los animales hasta un cercado. Ahí cuando llegaba cada animal le iban preguntando: “¿Tú fuiste el que te comiste a mi papá?” Hasta que llegó el tigre y no quería responder porque se le habían quedado cabellos de Nutapa entre los dientes. Ahí lo estrangularon para que abra la boca. Matan al tigre pero este se lo come un caimán que lo vomita. Entonces sacan todos los trozos de Nutapa del vientre del tigre y se los llevan en bolsitas. Colgaron los pedazos en el techo de su casa pero llegó una manada de loros y se los comieron. De ahí fue que salieron los norteamericanos, los gringos, de esos loros. De ahí fue que salieron toda clase de tribus también, de gente blanca. Antes no había nada de eso, eran puro indígena, así, como nosotros. Dios dice en su Santa Biblia que de su carne somos nosotros. El loro destapó esa carne que era del mismo Dios despedazadito. Por eso es que los gringos tienen la misma carne del mismo Dios. (Noemí Albán, 43 años, Boyahuasú, Colombia).*

2b. *Guardaron la carne de Nutapa, que habían sacado de las tripas del tigre. Y la lora dañó eso y esparció la carne y esta se esparció y de ahí surgieron los españoles. Por eso Europa, como son carne de Dios eterno, son antes que nosotros. Por eso los españoles son gente de la sabiduría (Azulai Manduca, 40 años, San Martín de Amacayacu, Colombia).*

Los pasajes son de una riqueza hermenéutica impresionante. Intentemos esbozar algunas de las muchas conclusiones que de ellos pueden extraerse.

En primer lugar, como ya se indicó en el capítulo de parentesco, la creación de la humanidad por un agente doble, los dos gemelos, en la versión 1 apunta a una mentalidad profundamente conformada por el criterio de clasificación dualista. Sin embargo, y esto es algo que no advertíamos en aquel capítulo, esa clasificación no se refiere en este mito a la división interior de la sociedad ticuna sino a otra clasificación que sin duda alguna cobró mucha más importancia desde el momento histórico del contacto: la división del mundo entre blancos, u occidentales, e indios. A los últimos los creó *Yoi*, el dios del orden, de las leyes de la tradición ticuna, a los primeros *Ipi*, el dios del desorden, de la conducta socialmente reprobable. La conclusión que extraemos de esto nos parece bastante evidente: el mito no sólo ha incorporado los elementos nuevos aparecidos en el universo ticuna, también se ha reestructurado para dar explicación a la nueva situación histórica. Probablemente el mito original reflejaba el origen de las dos mitades ticunas, hayan o no hayan sido estas grupos sociales alguna vez, y de ello pueden dar fe ciertas reminiscencias que aún sobreviven (las mitades se identifican en la *pelazón* con el este y con el oeste como lo hacen *Yoi* e *Ipi* en el mito de origen de la humanidad) pero no hay duda de que hoy en día refleja otro tipo de división social que es percibida por los ticuna como más importante para sus vidas: la instaurada por el colonialismo occidental, la abrupta división entre el indio y el blanco y las consecuencias que la llegada de este tuvo para la antigua sociedad ticuna.

Parece evidente que la asociación del blanco con *Ipi* no es en modo alguno aleatoria: el mito asocia de manera el origen del blanco con el origen del desorden social, de la conducta socialmente reprobable, con el fin, en resumidas cuentas, de la forma de vida encarnada en la tradición. El mito está expresando, con los códigos simbólicos de su lógica estructural, basada en la relación entre

opuestos, una realidad histórica-empírica: la llegada del blanco y la ruptura del orden social establecido, el principio de la aculturación, de la desestructuración de las costumbres tradicionales.

Los casos **2a** y **2b** presentan la misma lógica estructural que el **1** pero, además, revelan muchos otros detalles de extraordinaria significación. La historia de la carne de *Nutapa* va más allá de ofrecer una mera explicación a la irrupción de los occidentales en el universo ticuna primeval o de apuntar las consecuencias que ésta trajo para los mismos desde la sintaxis del simbolismo mítico: Introduce, además, una explicación de la dominación, más aún, una justificación de la misma, de hecho, una cristalización en el terreno de lo mítico del complejo actitudinal que denominamos en su momento como *atípico caboclismo ticuna*. El mito ofrece sin lugar a dudas una afirmación de la superioridad ontológica de los blancos sobre los indios y una explicación de la misma en términos religiosos que la hacen trascendente y por lo tanto, natural, inmutable en vez de coyuntural e histórica. De esta superioridad trascendente se desprende una subsecuente justificación de la dominación política y social. Por otro lado el mito está probablemente mostrándonos la penetración de elementos mitológicos cristianos en el *corpus* indígena. Si ya habíamos dicho que la figura de *Nutapa* podía considerarse como un elemento ajeno a la más antigua mitología ticuna, introducido por los primeros misioneros, la evidencia de sincretismo en los mitos ticuna aparece ahora más clara en las palabras de Noemí Albán.

Será importante retener estas ideas en la cabeza porque volveremos a recurrir a ellas cuando discutamos nuestra hipótesis de que la escatología milenarista ticuna, que autores como Oro y Pacheco creen autóctona de la religión ticuna, es el último fruto de una serie de reinterpretaciones del antiguo mito al hilo de su adaptación a los nuevos acontecimientos, de la expresión de nuevas percepciones

generadas por estos y de la mucho más que probable incorporación de elementos tomados de la mitología cristiana.

11.4.4.El mito de la lupuna universal: el origen de la luz y del Amazonas.

Durante este tiempo mítico en que Yoí e Ipi crearon a los animales y a los primeros hombres, a los *magüta*, hombres inmortales, no existía la luz.

El mundo era sin luz, como un limbo, tapado, que era día oscuro y la gente decía que no tenían cómo vivir. Había un árbol bien grande que se llamaba lupuna era esa lo que impedía ver a la gente. Y había un pelejo en lo alto de la lupuna que era enemigo y no dejaba acercarse. Entoces Yoí e Ipi inventaron un invento. Hay una mata que se llama cha'a en nuestro idioma que da unas pepas en forma de balas. Y esos señores inventaron unos arcos, balistas, y empezaron a lanzar las pepas. Y se aclaraba un poquito pero volvía a cerrar oscuro mismo que no tenían por donde ir. Y así vivía esa pobre gente, quien sabe cuanto tiempo. Y después de un tiempo empezaron a tumbar el palo, pero cuando dejaban un tantico de hachear el palo volvía a cerrar los cortes y ellos en la oscuridad sufrían mucho. Hasta que consiguieron un ardilla bien berraco que se fue hasta la punta de ese palo y allí estaba el pelejo bien grande cogido del palo. "¿Qué vamos a hacer?". Cogieron unas hormigas de esas que juegan duro, chiquiticas, las hicieron un empacaito y se fue la ardilla con él. Sssssshhhh...Lo echó en los ojos y el animal se cayó y la lupuna se cayó y pudo salir el sol y el tronco de la lupuna formó el río Amazonas, y las ramas los pequeños Amazonas, y donde la copa eso formó ya el mar (Noemí Albán, 37 años, Boyahuasú, Colombia).

El mito de la lupuna univesal es uno de los mitemas más comunes de las sociedades amerindias. Se encuentra por todo el Amazonas e incluso más allá, como entre los mitos mayas.

11.4.5. La adquisición de la cultura.

Después de despejado el camino para una vida normal en la tierra, *Yoi* habitó durante el resto del tiempo mítico con los *magüta* en la montaña *Taiwegüne*, donde estos adquirieron todas las instituciones culturales básicas de la mano de su dios-héroe cultural: la organización clanica, cuyo mito de origen ya se relató y no volveremos a repetir ahora, la agricultura, las herramientas, la *pelazón*, etc.

Este tiempo se prolongó hasta la “caída” de los *magüta*, o de una parte de ellos. La degeneración de las costumbres introducidas por *Yoi* condujo a su exilio en el este con unos pocos fieles y a la aparición de la muerte entre los demás la cual transformó a los *magüta* del tiempo mítico en los *ticuna* del tiempo histórico, inaugurando la era actual. No queremos ahora, sin embargo, ahondar más en este momento final del tiempo mítico, pues preferimos dejarlo para el momento en que analicemos, como creo que ya hemos dicho, la escatología milenarista *ticuna* y su posible filiación genética.

11.5. Antropología: la concepción polifenoménica del alma.

Las religiones amazónicas en general y la ticuna en particular concibe al hombre como compuesto por un elemento material y otro espiritual. El elemento material (cuerpo) es mortal y ya hemos apuntado el origen mítico de esa condición con respecto a la inmortalidad primigenia. Es en lo tocante al principio espiritual donde las concepciones amazónicas divergen de las de otras religiones y, particularmente, de las de tradición abrahámica, puesto que no consideran ese principio como único sino como múltiple, presentando en cada ser humano diversas manifestaciones con características y destinos últimos diferentes. La concepción ticuna del alma es, pues, polifenoménica o, dicho de otro modo más sencillo, los ticuna no creen en la existencia de una sola alma sino de varias.

La antropología metafísica amazónica se aleja en ese sentido de la identificación occidental individuo-alma, siendo esta última la esencia indivisible del ser humano como tal. Para este tipo de concepciones el cuerpo es el envoltorio material que da cobijo a una serie de principios espirituales diferentes e independientes cada uno de los otros (**Junquera 1990: 140**) de manera que la esencia del hombre no es una sino múltiple. Este tipo de concepción múltiple del alma es, como decimos, bastante común en las culturas amazónicas (5 almas entre los harakmbet (**Junquera 1990: 141**), 3 almas entre los jívaros (**Harner 1972: 151**), 3 también entre los yagua (**Chaumeil 1987: 44**)).

En lo que respecta a los ticuna, las informaciones que nos ofrecen los autores son confusas y contradictorias y, desgraciadamente, nosotros mismos no realizamos ninguna investigación al respecto que pudiese aclarar mínimamente

las dudas que estas suscitan. En todo caso, sí parece posible sacar de entre toda esa confusión algunas conclusiones que permitan al menos una caracterización general. Veamos primero las versiones que presentan los diferentes autores para después extraer las conclusiones pertinentes:

De acuerdo con Nimuendajú, los ticuna consideran al hombre como provisto de dos principios espirituales:

- El *naa'ë* del cual dice que puede considerarse como *what we think* (Nimuendajú 1952: 116). Este es el alma que viaja a los mundos superiores durante el sueño y que reside en el mundo de *Taé* tras la muerte del envoltorio corpóreo.

- El *nachii*, del cual afirma: *It's the shade of the dead. It is of no importance [...] it remains on earth near the place where the individual died* (Nimuendajú 1952: 116).

Goulard apenas menciona el concepto de alma y solamente habla del *naa'ë*, describiendo su viaje ascendente hasta el mundo de *Taé*. Pacheco también trata el tema de pasada, e introduce la primera contradicción con respecto a Nimuendajú pues afirma que las almas que pasan al mundo de *Taé* son las *nachii*, que él traduce como “alma que no tiene fin”.

Font, por último, introduce un esquema tripartito y nos habla de tres tipos de almas (Font 1986: 48-49):

- *Toruma'en*: es el principio vital que nos pone en movimiento y el que marcha a vivir al mundo de *Taé* al morir.

- *Nachii*: es el mal espíritu que todos tenemos y el que ataca a los hombres cuando están solos. Esta alma se queda vagando en el mundo después de la muerte. Hay que darle comida, si no se le da produce ruidos y espanta a la gente.

- *Tachi-peta*: es la sombra que nos acompaña. Cuando uno muere desaparece con el cuerpo.

Las discrepancias entre los autores se deben probablemente a una mala recogida de la información o a la posible confusión de los informantes, contaminados por el concepto cristiano del alma. Es por eso quizá que Goulard y Pacheco sólo mencionan un alma, la que va al cielo, la más semejante al alma cristiana, si bien que le dan nombres diferentes. Parece bastante evidente que Pacheco se equivoca al afirmar que ese alma es el *nachii* porque tanto Nimuendajú como Font coinciden en señalar que esa es el alma que permanece en la tierra y tanto Nimuendajú como Goulard coinciden en que es el *naa'ẽ* el alma que tiene su destino final en el cielo. El esquema de Font coincide con el de Nimuendajú (aunque le dé otro nombre al alma celeste) pero introduce un principio más, una supuesta “sombra” que desaparece con el cuerpo. No hay manera de contrastar esta información con ninguna otra a no ser que hagamos de nuevo un ejercicio de etnografía comparativa.

Si nos acercamos, así, a los vecinos de los ticuna más inmediatos, los yagua, podremos hacer notar que, según Chaumeil, estos consideran la existencia de tres almas: una, como el *nachii*, es el “alma de los muertos”, que queda en la tierra después del óbito del individuo y mantiene encuentros esporádicos con los vivos; se trata de un espíritu maléfico que es utilizado frecuentemente por los hechiceros. Las otras dos son dos principios vitales diferentes, como en el caso de Font, pero, a diferencia de este, los dos suben al mundo superior tras la muerte (Chaumeil 1987: 157).

Diferencias de detalle aparte, los conceptos básicos a retener parecen más o menos los siguientes: existe uno (o varios) principios espirituales cuyo destino es el mundo superior tras la muerte y otro cuyo sino es vagar por el mundo del centro entre los vivos. Estos son los “difuntos” de los que ya hemos hablado y

que parecen tener, como en el caso yagua, una cierta condición maléfica, pues el encuentro con ellos es temido y produce la enfermedad conocida como “espanto de difuntos” (**vid. supra, cap. XI**).

11.6. La praxis religiosa: chamanismo.

11.6.1. El chamanismo. Fenómeno homogéneo en todo el Amazonas.

Como ya hemos señalado más arriba, nos parece incorrecto, como hacen otros autores, considerar el chamanismo como el sistema religioso de los pueblos amazónicos o de cualquier pueblo en general. El chamanismo no es otra cosa que el conjunto de prácticas mágico-religiosas conducidas por el especialista religioso a tiempo parcial (chamán) que inscriben en el marco más amplio de un complejo de creencias animistas que pueden presentarse de forma autónoma o cuasi-autónoma, formando por ellas mismas el corazón del sistema religioso o insertarse en el marco de otros sistemas de creencias más englobantes puesto que las creencias animistas por si solas no son incompatibles con ninguna otra.

En el Amazonas, el chamán (palabra de origen tungús) recibe también el nombre genérico de *payé*, de origen tupí, además del que cada grupo étnico le da en su lengua. Se puede decir sin temor a equivocarse que las prácticas chamánicas, como el conjunto de creencias que las sustentan, son prácticamente similares entre todos los pueblos indígenas del Amazonas y en muchas otras sociedades de la tierra ⁵y que los ticuna no son en absoluto una excepción a esa regla. Las diferencias entre unos y otros suelen estar en cuestiones de detalle (tipo de dieta iniciática, forma de trance, etc.) más que en elementos

⁵ Dice Wilbert a este respecto, refiriéndose a los warao de Venezuela: *Quien esté familiarizado con la literatura sobre el chamanismo estará de acuerdo conmigo en que la tradición warao contiene muchos elementos que podríamos calificar casi de universales [...] no solo en asuntos generales sino en detalles específicos* (Wilbert 1972: 81-82)

fundamentales. En ese sentido no queremos extendernos demasiado en el análisis y descripción de las prácticas chamánicas ticuna y remitimos a los lectores a monografías concretas sobre el tema como, por ejemplo, el excelente estudio del profesor Carlos Junquera sobre el chamanismo entre los harakmbet (**Junquera 1990**).

El chamán es un *medium*, un mediador entre el mundo de los hombres, el mundo domesticado de lo humano, y el mundo exterior a ellos, poblado de espíritus y fuerzas “extrahumanas” (ya explicamos que ese término era más adecuado que el de “sobrenaturales”) que afectan a la vida de los hombres. El chamán es un especialista que, mediante un adecuado entrenamiento (un periodo iniciático de aprendizaje) adquiere el conocimiento y las técnicas para poder viajar por ese mundo extrahumano y utilizar los poderes de los espíritus para diferentes fines. El control y canalización de esa energía espiritual siempre se produce durante el trance, que puede definirse como un “estado alterado de conciencia”(**Junquera 1990: 35**) y al cual se llega por muy diversos medios que varían no sólo de grupo a grupo sino de chamán a chamán. En el Amazonas este trance está generalmente asociado, aunque no necesariamente, a la ingestión de alguna sustancia psicotrópica, siendo la variedad de estas enorme.

En el pasado las funciones y prácticas del chamán ticuna ocupaban casi todos los órdenes de la vida. Sus prácticas eran, por ejemplo, fundamentales en la guerra, pues esta, más allá de lucharse con armas puramente físicas, de cuya dirección se encargaba el *to'ü*, se desarrollaba también en el plano espiritual, los chamanes (*yuucü*) de ambos grupos utilizando respectivamente sus poderes para atacar y contraatar los del rival en un enfrentamiento paralelo al bélico (**Pacheco 1988: 139**). Los chamanes también oficiaban las ceremonias funerarias, por ejemplo, utilizando sus poderes psicopómpicos para guiar las almas de los muertos hasta el mundo superior e impedir que se perdieran o utilizaban sus

poderes mágicos para proteger de los espíritus del bosque las nuevas chacras abiertas al monte (Goulard 1994: 393).

La función guerrera se ha perdido en todas partes pero en las pocas malocas *ipata* que aún existe, los asentamientos ticuna más tradicionales, el chamán sigue desempeñando la mayoría de las antiguas funciones. En lo que concierne a los ticuna de las aldeas ribereñas los chamanes sólo existen ya en las comunidades teóricamente católicas pues la práctica del chamanismo está prohibida en las comunidades crucistas y evangélicas, donde se la considera como brujería pagana y maligna, y sus funciones están reducidas a la cura de enfermedades “nativas” y al ritual de la *pelazón*.

La función principal y básica del chamán es la curación de la enfermedad, en concreto de aquellas enfermedades que se consideran incurables por la medicina blanca y que constituyen el grueso del *corpus* patológico ticuna. Ya analizamos en detalle en el capítulo anterior la concepción y categorización ticuna de la enfermedad y ya dijimos como de esa forma nos adelantábamos al entendimiento del fenómeno del chamanismo. Como dijimos existen dos tipos básicos de enfermedad entre los ticuna: aquellas cuya causa es fortuita y aquellas cuyo origen proviene de una doble causa: la hechicería de un individuo maligno, antisocial, y la propia conducta antisocial del individuo que atrae de esa manera la envidia o el rencor del hechicero. Es por ello que señalábamos la importantísima función de control social de este complejo cultural enfermedad-hechicería en el cual es necesario incluir al chamán como alter-ego del hechicero, como restaurador de la situación de justicia-desequilibrio cometido.

Nos parece absurdo negar, como lo hace Pacheco (Pacheco 1988: 139) que el chamán ticuna no tuviera ni tenga una función de control social, de hacer respetar los valores generalmente aceptados por consenso en la sociedad ticuna,

toda vez que sí concede esa función al papel de chamán en otras sociedades amazónicas de similares características. Siendo las creencias animistas, la concepción de la enfermedad y la práctica chamanística un mismo conjunto interrelacionado e inseparable, presente, homogéneo y similar en todas las culturas amazónicas, hacer de los ticuna la excepción a la regla no se sustenta en absoluto.

Como decimos, hechicero-enfermedad-chamán forman un trío inseparable que tiene como marco englobante el universo de creencias animistas y su correlato en la dimensión paralela de lo social en el largo trío conceptual delito/injusticia social- desequilibrio/disfuncionalidad social- justicia/reparación del equilibrio-funcionalidad social. La enfermedad es el puente entre ambos personajes, el hechicero la crea, el chamán la descrea, y la noción de desequilibrio o disfunción la ligazón entre las dimensiones de lo espiritual y de la medicina y de lo social: la enfermedad es un desequilibrio espiritual que se manifiesta en una disfunción, como la ruptura de la norma social genera un desequilibrio social que es también disfuncional para el grupo en su conjunto. De esa manera la cultura, por medio de una analogía consciente o inconsciente, une ambas dimensiones de forma inseparable haciéndolas una sola.

En nuestra opinión, pues, como ya señalábamos al describir las características generales de los sistemas animistas no es correcto afirmar que el animismo se caracteriza por la falta de un código moral de conducta sancionado religiosamente. Puede que este no sea un código sancionado por lo divino y puede que no se trate de un código institucionalizado y cristalizado en normas jurídico-moral-religiosas determinadas, al estilo de los “mandamientos” de las grandes religiones universales (en todo caso, esto tampoco parece muy posible, en sociedades ágrafas como las amazónicas) pero, sin duda alguna, existen unas normas de conducta social a las que de ninguna manera nos atrevemos a desposeer de la calificación de morales: las que vienen dictadas por el consenso

colectivo y la costumbre (moral viene de *mos*, *moris*: costumbre), los mismos mecanismos de conducta que permiten el funcionamiento de la sociedad, mecanismos que, como hemos probado ya con creces sólo cobran sentido en el marco de un complejo sistema de creencias animistas cuyos presupuestos filosóficos son diferentes de los de otros sistemas religiosos. En este tipo de sistemas la moral religiosa se confunde con la moral social, se hacen una, porque como decía Wach, no existe separación entre religión y sociedad. El error estriba quizá en haber querido medir este tipo de doctrinas con la vara de las religiones universales y eclesiásticas. Además de todo lo dicho, y como se verá en el siguiente apartado, la religión ticuna también tiene un concepto de justicia divina que si es relativamente asimilable a horizontes culturales más próximos a los occidentales pero de cuyo origen autóctono mantenemos nuestras muy serias dudas.

11.6.2. La iniciación del chamán ticuna.

El *status* de chamán no se transmite de forma hereditaria sino que es un rol que se aprende de forma voluntaria durante un periodo de aprendizaje con un chamán ya experto. Se trata, por tanto, de un rol abierto a cualquier miembro de la sociedad que esté dispuesto a pasar por el duro periodo de iniciación y que muestre la capacidades necesarias para aprender el conocimiento.

El aspirante tiene que definirse primero por el tipo de técnica curativa en la que va a entrenarse pues, como veremos después, existen muchas. Cada chamán tiene su especialidad, o a veces varias, pero no es corriente encontrar ninguno que las sepa todas. En virtud de la técnica que prefiera aprender, el aprendiz se dirigirá a uno u otro chamán. El aprendizaje puede durar más de un año, periodo durante el cual el aprendiz debe someterse a una estricta dieta especial (comer sólo ciertas clases de pescado, poca sal, nada de ají, grasas, dulces o alcohol) y

abstenerse de tener relaciones sexuales (Nimuendajú 1952: 103). Esta ordalía es ya suficiente como para disuadir a muchos de emprender el camino del chamanismo. Las lecciones son siempre de noche y en lugares retirados.

Durante esas lecciones el aprendiz aprenderá el uso de la sustancia o sustancias psicotrópicas determinadas que inducen al trance, los cánticos y oraciones para invocar a los espíritus, la incorporación de espíritus en su cuerpo; aprenderá a conocer el universo y todos los seres que lo pueblan y a encontrar aquellos que le puedan ayudar en su cometido sanador. Adquirirá también el llamado “espíritu tutelar”, un espíritu particular al que quedará para siempre ligado y que lo ayudará y protegerá siempre de forma especial por encima del resto; aprenderá el ritual concreto de curación, así como las técnicas de dramatización y manipulación psicológica de la audiencia. Aprenderá, en fin, el manejo de la farmacopea botánica de la selva, sus usos curativos, el saber farmacológico acumulado en cientos de generaciones de pruebas por ensayo-error y que constituye el complemento empírico a las técnicas de curación de tipo mágico.

11.6.3. Los grados y modalidades del chamanismo.

Como decíamos aunque los principios conceptuales en los que se basan permanecen inalterados no todos los chamanes utilizan las mismas técnicas ni todos tienen el mismo poder de curación. Cuantas más técnicas conozca un chamán mayor será su poder y más alta su gradación en un escalafón de prestigio que es conocido por todos los habitantes de la región (ticunas, cocamas, yaguas, huitotos, colonos).

De acuerdo con Font y Fajardo, el grado más bajo es el chamán de “chamán de puro cuerpo” los cuales no conocen la técnica de incorporación de espíritus para curar. Curan por pura succión del mal y no entran en trance (**Font 1986:39; Fajardo 1991: 54**).

El escalón superior es el chamán de espíritu o “espiritista” que conoce la técnica del trance, momento durante el cual su espíritu abandonará su cuerpo para que este sea poseído por espíritus “extrahumanos” que operarán la curación en su lugar. Este tipo de curación por incorporación de espíritus es más efectiva que la anterior y la única que puede contrarrestar hechizos muy fuertes. Las técnicas para conseguir este trance son, como decimos, muy variadas e implican la ingesta de diversos tipos de alucinógenos. Una enumeración de los mismos, recordemos, era la que nos ofrecía Abel Vento cuando relataba el caso del brujo que vino a vivir a El Progreso (**vid. supra, cap. XI**): tabaco, ayacuahuasca, ohé, borrachera, etc.

No obstante, los chamanes ticuna suelen hacer uso fundamentalmente del tabaco en cigarrillos y del *tatusinho* (aguardiente brasileño de muy baja calidad) como vehículos de inducción al trance, tal como han documentado los diferentes autores (**Fajardo 1991; Font 1986**) y como nosotros mismos hemos observado en el campo, elementos incorporados por la aculturación material pero readaptados a las prácticas tradicionales.

11.6.4.El brujo: alter-ego del chamán.

Por su parte, la hechicería también se aprende. El chamán debe decidir al principio de su carrera si incorporará estas técnicas maléficas a su oficio o no. Es

por ello que decíamos que el chamán puede considerarse como una persona ambigua de cara a la sociedad. Existen chamanes que sólo conocen las técnicas benéficas y existen chamanes que conocen las dos y que pueden curar o dañar indistintamente. De acuerdo con Font (Font 1986: 41) el número de brujos (*yuücü gno:wu:e're*, “chamán come gente”) es mucho menor, porque el desprestigio social de los mismos es grande, pero también es cierto que esto es algo muy difícil de saber, pues ningún brujo que lo sea lo confesará públicamente con el objeto de no atraer la ira de sus convecinos. Esta es también una de las razones por las que el rol de chamán, si bien goza de un alto prestigio entre los ticuna, no comporta ningún tipo de posición de poder o privilegio. El chamán debe conducirse más que nadie de acuerdo a las normas sociales (entre las que se encuentra el igualitarismo) porque debido a su ambigua posición es el blanco más vulnerable a la acusación de brujería).

El aprendizaje del brujo es básicamente el mismo que el del chamán, aunque tiene que hacerlo bajo la dirección de un brujo para poder entrar en los secretos del maleficio. De acuerdo con algunos informantes de Font, el poder de la brujería también puede adquirirse espontáneamente.

De pronto uno se queda dormido al pie de un árbol en el monte, la selva y de pronto se le aparece una persona, madre de monte, o madre de cualquier otro árbol, pues casi todos los palos tienen madres y así queda con el poder de brujear
(José Bautista, 45 años. En Font 1986: 42)

Esta versión nos parece más bien una forma de desviar cualquier posible acusación a los chamanes de enseñanza de la brujería. ¿Por qué no puede adquirirse el poder de curar de la misma manera?. Es evidente, desde el punto de vista del análisis científico, que ambos tipos de poderes implican el conocimiento de unas técnicas complejas que los individuos no pueden adquirir por ciencia infusa.

El maleficio siempre se lleva a cabo de la misma manera: el brujo “chuza” o “chuntea” a la víctima, es decir, le envía el maleficio a distancia materializado en un objeto punzante que se introduce en el cuerpo del destinatario produciéndole la enfermedad. La analogía enfermedad-objeto punzante no solo tiene evidentes paralelismos con la de brujería-guerra (desaparecida ya salvo a nivel individual: brujería-venganza) sino que desempeña un papel fundamental en el mecanismo de curación. Al materializarse metafóricamente la enfermedad de origen espiritual en un objeto físico la curación se presenta bajo la forma de extracción de dicho objeto del cuerpo del enfermo. Esto no solo facilita la curación sino la eficacia simbólica de la misma en el plano psicológico: el paciente y todos los presentes pueden de esa manera ponderar empíricamente los resultados de la curación, pueden “observar” físicamente la enfermedad, comprobando que esta ha sido erradicada del cuerpo.

En la actualidad existe, sin embargo, otra forma de brujería de origen sincrético una especie de santería bastante ambigua, que puede ser o no maléfica, que también es practicada por los ticuna juntamente con los colonos mestizos:

Los santos se utilizan para pedirles que hagan cualquier cosa por ti. Está San Antonio, negrito, chiquito y barrigón, San Gregorio, San Martín...Por ejemplo se le pone boca abajo y se le entierra y se le dice: si me concedes tal cosa te voy a desenterrar y te pongo una vela y a cuidar. Y uno con esa vela invoca por ejemplo a San Antonio para que le haga un mal a alguien. (Raúl Aguilar, 33 años, peruano, El Progreso, Colombia).

11.6.5. Descripción del ritual de curación chamánico.

La curación de las enfermedades implica toda una serie de acciones ritualizadas en las cuales, como decimos, el trance juega el papel fundamental. Como se analizará a través del ejemplo que vamos a ofrecer la curación no es algo que se conduzca de manera espontánea sino que está perfectamente pautada en una serie de pasos o secuencias rituales que se suceden en una cadena ordenada de acuerdo a un ritmo marcado por la lógica interna de la técnica curativa y de la manipulación dramática de la emotividad de los asistentes.

De acuerdo con Junquera (1990: 117) y con Chaumeil (1987: 147) que se apoyan en la categorización de Luis de Heusch (1973)⁶, existen dos prácticas básicas de curación, dependiendo del tipo de enfermedad: En las enfermedades producidas por hechicería el ritual está destinado a extraer del cuerpo del paciente la sustancia extraña introducida, es decir, se trata de un **exorcismo**. En el caso de las enfermedades fortuitas estas resultan en un desprendimiento de alguna de las almas del cuerpo del paciente por lo que el ritual está destinado a reincorporar ese alma perdida al cuerpo y esto se denomina **adorcismo**.

A continuación describimos un ritual de exorcismo tal como lo contemplamos en nuestro trabajo de campo el cual nos hemos permitido diseccionar en secuencias para su análisis posterior. La curación tuvo lugar en El Progreso (Colombia) en julio de 1995. La paciente era una niña de seis años aquejada de un dolor en el estómago. El chamán, Sixto Ramos.

⁶ 1973. *Estructura y praxis*. México.

El chamán utiliza para la curación una botella de aguardiente (*tatusinho*) varios paquetes de cigarrillos y una botella de agua azucarada. El alcohol, nos dice, es para ablandar las *flechas, espinas o bichos* que el hechicero haya podido introducir en el cuerpo de la niña, para que salgan mejor. *Aunque parezca que estoy borracho no lo estoy, es sólo mi cuerpo el que lo está*, nos dice. El agua azucarada es sólo un refresco. El tabaco es el elemento simbólico clave del ritual: es instrumento de purificación del cuerpo del chamán y del paciente y el puente de unión entre los mundos espirituales y el mundo humano.

El chamán se sienta en una hamaca ante el cuerpo tendido de la niña. A su lado se sitúa su ayudante (secretario) que tiene la tarea de encenderle los cigarrillos y ayudarlo a recuperarse entre posesión y posesión. A partir de este momento empieza la curación que, de acuerdo a lo observado, puede dividirse en las siguientes fases que presentaremos en forma descriptiva general:

1ª fase: purificación.

El chamán junta dos cigarrillos en uno largo y comienza a fumarlo, soprándose encima el humo y silbando. Estos silbidos son una especie de rezos sin palabras, solamente música. A continuación, se pasa las hojas de una planta por el cuerpo, una planta con poderes protectores, haciéndose con ellas la señal de la cruz en los pies, rodillas, pecho y cabeza, las zonas más vulnerables del cuerpo a los ataques de espíritus malignos (la señal de la cruz es un claro elemento de sincretismo cristiano)

2ª fase. El espíritu del chamán abandona el cuerpo.

La salida del espíritu del cuerpo del chamán se produce muy deprisa, el trance llegando casi instantáneamente, sin necesidad de preparación alguna. Sixto Ramos sopla humo del cigarro y crea con él un hilo conductor por el que sale su espíritu y con el que este se queda unido al cuerpo para no separarse de él totalmente mientras está viajando.

Al salir el espíritu de su cuerpo el chamán queda postrado con un movimiento seco. Después pasan unos segundos en tiempo real pero el chamán ya ha entrado en trance y la concepción diacrónica del tiempo ha desaparecido para él. En lo que son, de hecho, segundos en la percepción de los asistentes, el chamán puede haber estado viajando durante “horas-trance” por todos los mundos en busca de espíritus que quieran y sepan ayudarle a curar a la niña, invitándolos a que entren en su cuerpo. Pasan, pues, esos segundos reales y el secretario le sopla con tabaco. El chamán se va lentamente incorporando en la hamaca pero ya no es él. Es otro espíritu que le ha poseído.

3ª fase. El primer espíritu: explorador.

Los espíritus, para dejar clara la diferencia con respecto a Sixto, tienen una voz diferente, en un tono de falsete totalmente gutural. Este primer espíritu nunca cura, sólo viene a diagnosticar la enfermedad, para lo cual examina a la niña y resuelve que tiene cinco *flemas* y dos *bichos* en su cuerpo. Habla en castellano. Se despide y, para marcharse, el espíritu sopla humo de tabaco lanzando las manos para adelante. El espíritu se marcha con el humo y el chamán vuelve a caer inconsciente con un movimiento seco. Es el cuerpo que queda vacío a la espera de otro espíritu. El secretario le sopla de nuevo con tabaco y es poseído por un nuevo espíritu. Este proceso siempre es igual.

4ª fase. El segundo espíritu: sanador. La exorcización de las *flemas*.

El segundo espíritu purifica y protege el cuerpo de la enferma soplándole humo en la coronilla y en los pies, los ejes del cuerpo. Después procede a la eliminación de las *flemas*. El espíritu chupa y absorbe sonoramente el vientre de la niña. Después, con un ruido de gárgaras, se lleva la mano a la boca y escupe lentamente sobre un papelito doblado a modo de recipiente una flema espesa y rojiza. El secretario guarda la flema en una botella y la cierra. La operación se repite cinco veces y después el espíritu se va.

5ª fase. Receso, momento de distensión. Tercer espíritu.

Llega un espíritu “cómico”, burlón, que no realiza ninguna función curativa. Saca a la niña a bailar y todos los presentes se ríen mucho. Su función es la de aliviar la tensión emocional de la concurrencia entre dos momentos álgidos de la curación: la extracción de las *flemas* y la de los *bichos*, que exige más esfuerzo.

6ª fase. Extracción de los *bichos*. Cuarto espíritu.

La extracción se produce por succión del vientre, pero es más traumática para el chamán que la de las *flemas*. Este queda extenuado por el esfuerzo y ha de ser ayudado a sentarse por el secretario. Ya sentado, saca de la boca el *bicho*, que es una especie de espina hecha con cera blanca. La espina se quema, se envuelve en papel y se mete en la botella de las flemas.

7ª fase. Nueva fase de distensión.

Espíritus variados de índole diversa van poseyendo al chamán Ninguno cura. Unos espíritus hablan en castellano, otros en ticuna. Todos piden *tatusinho* y cigarrillos. Unos son graciosos y algunos se dirigen a los presentes. Uno de ellos pregunta qué época del año es. Al contestarle que julio dice que es la época de las

taricayas y recuerda que está prohibido comer huevos de ese animal porque tiene multa del gobierno. Otro espíritu lanza una profecía: en el año 96 se va a inundar la restinga así que no se debe cultivar ahí porque se perdería todo el trabajo. Otro espíritu me interroga a mí: de donde vengo, si tengo pasaporte... Otro espíritu ejecuta cantos-oraciones con letra en ticuna

8º fase. Nuevas *flemas*.

Otros espíritus deciden que aún quedan *flemas* en el cuerpo. Se le sacan aún 8 o 9 *flemas*, cada una por un espíritu diferente.

9º fase. La curación empírica complementaria.

Es un momento fundamental en la curación. El penúltimo espíritu se dirige a la madre de la niña y le dice lo que tiene que hacer para que la eficacia de la curación resulte completa: dejar secar una cáscara de naranja, hervirla en agua y dar media cucharada de esa infusión a la niña. Si no lo hace, todo lo demás no habrá servido para nada, le dice.

10ª fase y última. Últimos espíritus y regreso del chamán.

El último espíritu entra en el cuerpo. Anuncia que el chamán ya está llegando de su viaje y hace incluso gestos indicándole que no se preocupe, que ya se va. El regreso, sin embargo, no es tan fácil. La primera tentativa del espíritu del chamán por entrar en su cuerpo fracasa porque el hilo conductor del humo estaba débil. Un nuevo espíritu tiene que entrar para reforzar el hilo. Sopla el humo y le da vueltas en la cabeza como si fuera un cordel. Así el chamán vuelve a su cuerpo, sin gran traumatismo.

11.6.6. Análisis del ritual chamánico: la relación entre magia, tecnología, ciencia y drama.

Dos reflexiones fundamentales queremos extraer y subrayar del análisis de este ritual de curación: su aspecto de dramatización escénica y su combinación con el refuerzo de una medicina vegetalista basada en un saber regido por un principio terapéutico de causalidad empírica que podríamos considerar como proto-científico, combinación que a su vez nos conducirá a discutir la relación existente entre magia, ciencia y tecnología en las sociedades precientíficas como la de los ticuna

a) La curación chamánica como combinación de magia y técnica.

El ritual, como ha podido observarse, tiene dos partes claramente diferenciadas en las que en principio operan premisas lógicas diferentes:

En la primera parte, la de mayor duración en el tiempo y la de mayor impacto psicológico en la gente, la curación opera por medio de una sintaxis mágica, en la que hay un elemento de misticismo importante, toda una relación del chamán con el mundo de los espíritus y los poderes que estos despliegan a través de él por medio del trance místico y que son magníficamente dramatizados en el ritual.

La segunda parte, al final del todo, es apenas insignificante si tomamos en cuenta el criterio cronológico, pero no menos fundamental. En ella, la curación opera por medio de una lógica de conocimiento empírico basado en un principio

“proto-científico” de causalidad verificado en la práctica por siglos de acumulación de observaciones ensayo-error. La infusión que le receta el chamán a la niña ha sido, sin duda, probada empíricamente desde tiempos inmemoriales como el mejor remedio para eliminar los síntomas descritos, un agente causal que provocará el alivio del efecto-enfermedad. Nos encontramos aquí, pues, con un todo un conocimiento farmacológico que podríamos calificar, como decimos, de “proto-científico” y que, al aplicarse a la resolución de problemas prácticos, puede considerarse como tecnología curativa, como “proto-ciencia” aplicada.

Ambas secuencias curativas aparecen en la propia percepción indígena como intrínsecamente relacionadas e interdependientes. La una no es efectiva sin la otra. Esto nos lleva a señalar, apoyándonos en las conclusiones ya obtenidas por autores como Gell y Tambiah, que en lo que ellos llaman sociedades “precientíficas” o “de tecnología simple” no existe una contraposición entre el *Homo Technologicus*, con sus principios de causalidad racional, que se aplican a la resolución de problemas concretos y la magia, que también tiene la misma finalidad. En estas sociedades, magia, tecnología y relaciones sociales están íntimamente relacionados conceptualmente y son inseparables. Tanto Tambiah como Gell ofrecen como ejemplo de esta inseparabilidad la construcción de canoas o la apertura de huertos entre los trobriandeses, que constituyen series de actividades que obedecen al esquema actividad mágica - actividad tecnológica-actividad mágica, etc.

Los resultados de esta combinación no se pueden medir, como veremos, en términos de eficacia material únicamente, sino también por los efectos psicológicos que pueden producir (Gell 1992), como tampoco se pueden separar esos efectos psicológicos de los materiales, al menos no desde la perspectiva *emic*. Si desde un punto de vista *etic* el ritual de incorporación de espíritus puede considerarse, en su conjunto, como cumpliendo la función de refuerzo psicológico de la “verdadera” curación, la causada por el principio activo contenido en el vegetal, desde el punto de vista de la percepción nativa ambas

curaciones son una sola, ambas son parte de la misma tecnología de la sanación, pues ambas desde esa perspectiva se engloban bajo la misma premisa lógica: la de la “analogía performativa”, como la denomina Tambiah (Tambiah 1985: 71).

Explicemos esto último. De acuerdo con Tambiah y Gell, la magia no sólo es inseparable de las actividades técnicas en las sociedades precientíficas sino que puede considerarse en sí misma como una forma de tecnología (y como tal es percibida por los agentes sociales implicados), lo que Gell ha denominado *the technology of enchantment* (Gell 1992: 40). Partiendo de presupuestos parecidos algunos autores (Lloyd 1966) infirieron que la magia y la ciencia operan en realidad con premisas similares, el modo analógico de pensamiento, y extrajeron a partir de ahí la consecuencia de que la segunda había evolucionado desde la primera en algún momento en la Grecia Antigua.

Tambiah ha demostrado, sin embargo, que esa supuesta similaridad sólo lo es en apariencia. Es cierto que tanto magia como ciencia operan con formas de pensamiento analógico, pero son formas de pensamiento analógico diferentes:

El pensamiento científico está basado en la analogía predictiva: genera hipótesis a través de comparaciones analógicas que dan como resultado la predicción de propiedades que subsecuentemente deben de ser sometidas a verificación inductiva o empíricamente. Es una relación de analogía entre dos pares de objetos/fenómenos en la que el par analógico conocido sirve de modelo y el desconocido es el *explicandum* (i.e. Si establecemos la similaridad entre el eco y el sonido y la reflexión y la luz, primer par de relaciones, par conocido, entonces para la propiedad del ruido estruendoso en el sonido podemos esperar encontrar su correlativo de brillantez cegadora en la luz, segundo par de relaciones, par desconocido).

El pensamiento mágico está basado, por su parte, en la analogía performativa: su objetivo no es la predicción y verificación de la relación del par desconocido por analogía con la del par conocido sino la transferencia de las propiedades de un objeto o fenómeno a otro en virtud de la existencia de una analogía observada empíricamente entre los dos. Existen ahí, en realidad dos analogías una positiva (objeto a y objeto b tienen una característica en común que crea una asociación mental entre ellos) y una negativa (el objeto a tiene una característica o propiedad de la que carece el objeto b y que la técnica mágica transferirá de uno a otro) (i.e. Entre los azande la planta trepadora *awaka* pierde sus hojas que se secan y caen hechas pedazos como los miembros de los leprosos (analogía empírica positiva). Sin embargo, la caída de las hojas del *awaka* no significa su muerte sino el principio de un nuevo ciclo de regeneración. La magia azande está dirigida a transferir esa propiedad del *awaka* al cuerpo del leproso, cuyos miembros no se regeneran (analogía negativa), con el cual se le relaciona en virtud de la primera analogía). Se trata por tanto de una analogía performativa, una analogía destinada a actuar sobre la realidad y no a explicarla (**Tambiah 1985: 61-83**).

Si nos fijamos con atención observaremos que la curación chamánica obedece al mismo principio analógico. El humo del tabaco es un elemento gaseoso, “inmaterial” en la concepción ticuna, al igual que los espíritus (analogía positiva). Pero a diferencia de aquellos el humo entra y sale del cuerpo humano a voluntad del individuo mediante el aprendizaje de una técnica, fumar (analogía negativa). La magia hace la transferencia de las propiedades del tabaco a los espíritus, para que estos mediante el ritual chamánico del trance y el refuerzo del elemento analógico (humo), entren y salgan del cuerpo a voluntad del chamán, como sale y entra el humo. Espinas, flemas, bichos, flechas son objetos exógenos al cuerpo humano como la enfermedad, que si penetran en él generan un daño (analogía positiva). Pero a diferencia de la enfermedad aquellos pueden ser extraídos fácilmente del cuerpo por medio de una sencilla operación física (analogía negativa). La magia opera la transferencia de dichos objetos a la enfermedad para que esta pueda ser extraída como uno se saca una espina, con

una sencilla operación técnica, transferencia que se refuerza con la identificación ontológica entre ambos objetos relacionados analógicamente.

Es en esta transferencia analógica en donde descansa la no distinción *emic* entre la curación por el remedio vegetal y la curación por el medio mágico y la explicación de que magia y tecnología no sean separables en este tipo de concepciones culturales, pero en este caso no estamos seguros de en qué dirección se produce la transferencia o si se trata de una transferencia doble, simultáneamente recíproca, mutuamente reforzante. El principio de curación empírico transferiría así sus propiedades curativas al principio mágico y viceversa de acuerdo al siguiente esquema analógico en el que no existirían una analogía positiva y otra negativa sino dos positivas: existe un conocimiento farmacológico heredado de la tradición que implica una serie de técnicas (preparación del fármaco), existe un conocimiento chamánico heredado de la tradición que implica otra serie de técnicas (trance, incorporación de espíritus) (analogía positiva); el uno cura, el otro también (analogía positiva). De otra manera, sin embargo, también podríamos plantear la posibilidad de que la transferencia se produjese en un solo sentido, del par planta/curación al par chamán/curación. Ese podría ser el significado de la frotación inicial del chamán con las hojas de una planta mágica y que nosotros interpretábamos con una intencionalidad protectora. El rito mágico podría estar haciendo la transferencia del poder de curar de la planta al chamán.

En cualquier caso, lo importante a resaltar aquí es, como decíamos, esta indistinción nativa entre tecnología y magia. Los rituales mágicos están destinados a efectuar una transferencia de propiedades físicas, a alcanzar resultados prácticos que transformen el entorno⁷ y, aunque es incorrecto

⁷ Esto puede también observarse en otro tipo de prácticas mágicas que aún sobreviven entre los ticuna, como los *icaros* (cantos) mágicos para obtener buena cosecha y que ya solo conocen algunos viejitos o las *pusangas*, amuletos mágicos para conseguir buena pesca, buena caza o buenas mujeres, que aún son ampliamente utilizados entre los ticunas no crucistas y no evangélicos.

denominar a esto ciencia aplicada, es un medio utilizado por el hombre para controlar y actuar sobre la realidad en aquellas culturas carentes de conocimientos plenamente científicos y, por lo tanto, se puede considerar ya no sólo desde el punto de vista *emic* sino desde el *etic* como una forma de tecnología, *the technology of enchantment*.

Una diferencia fundamental entre la analogía predictiva que constituye la base del pensamiento científico y la analogía performativa que lo es del pensamiento mágico es que esta última no puede ser juzgada en términos de verdad/falsedad pues no existe verificación posterior sino solo en términos de corrección o legitimidad de la realización de la operación. Si lo hacemos desde la primera premisa evidentemente el rito en su totalidad es una farsa: el chamán escupe sus propias flemas y aprovecha el momento de desvanecimiento en que el secretario se interpone entre él y el público para sacarse el *bicho* de un bolsillo y metérselo en la boca. El exorcismo no tiene efectividad en el sentido clínico occidental del término y si lo tiene será debido al remedio vegetal (pero esto es algo que, en otros términos, también lo sabe el chamán, pues le dice a la madre de la enferma que si no se toma el remedio todo lo demás no sirve de nada). Ello no quiere decir, sin embargo, que el chamán sea un embaucador ni que el ritual no haya tenido efectividad, no si lo consideramos desde la óptica conceptual de los protagonistas del mismo, que se basa en el segundo tipo de premisa.

El chamán es perfectamente consciente de que se está sacando el *bicho* de un bolsillo pero eso no implica que tenga conciencia alguna de que está engañando a sus congéneres: esa es una de las técnicas del ritual, técnica secreta que los demás no pueden conocer y eso no invalida el hecho de que esa operación esté provocando igualmente la transferencia de propiedades de la espina a la enfermedad. El truco de hacer creer al paciente que la espina estaba efectivamente dentro de su cuerpo es una técnica de sugestión psicológica que no hace sino reforzar la eficacia de la curación pero en modo alguno derriba la

analogía performativa que la sostiene. Por último, el ritual podrá tener o no efectividad pero ésta no será explicada en virtud de la existencia de una premisa falsa, de que sea falso que la magia cure, sino en virtud de algún error de procedimiento en la celebración del rito o de falta de conocimiento suficiente. El sistema siempre queda a salvo y la explicación que este da para la falta de efectividad se debe siempre a un defecto de forma y nunca implica la duda respecto al principio de fondo: el chamán se equivocó en tal o tal parte o el mal es demasiado fuerte y es necesario buscar otro chamán más poderoso, etc.

b) El ritual de curación chamánico como drama generador y manipulador de emociones y actitudes psicológicas.

El último párrafo del anterior apartado nos recuerda la importancia que tiene en el rito la movilización psicológica de aquellos a los que va destinado. El chamán, además de ser un mediador entre el mundo de lo humano y el de lo espiritual, además de ser un mago conocedor de las prácticas y técnicas necesarias para entrar en ese mundo y utilizarlo con beneficios terapéuticos, es un avezado actor que utiliza técnicas de dramatización escénica para manipular psicológicamente las reacciones emocionales tanto del paciente como de la audiencia que lo acompaña, reforzando de esa manera la efectividad de la práctica mágica en sí misma. Ya lo dice Carlos Junquera en su monografía sobre el chamanismo harakmbet: *El chamán es un artista* (Junquera 1990).

La batería de técnicas es variada y se han visto ya en la descripción del rito: expresión corporal, ventriloquía, danza, recursos cómicos, escenografía (poca iluminación, tiempo nocturno). Todos esos elementos están ordenados de acuerdo a un ritmo perfectamente preestablecido en secuencias alternantes de tensión-distensión. A una fase de curación, que genera una alta tensión y ansiedad emocional tanto en el chamán como en el paciente y el público, le sucede un momento de relajación emocional, una fase de no-curación, en la cual

se echa mano de diversos recursos: comicidad, danza, coloquio con los asistentes, profecía, que prepara a todos para el siguiente pico de ansiedad. El ritual descrito podría entonces adecuarse a la siguiente secuencia:

Distensión (inicio) ⇒ Tensión (extracción de las flemas) ⇒ Distensión (espíritu cómico, baila con la niña) ⇒ Tensión (extracción de los bichos) ⇒ Distensión (diversos espíritus conversan con los asistentes) ⇒ Tensión (extracción de más flemas) ⇒ Distensión (último espíritu y regreso del chamán a su cuerpo).

Sin esta espaciación de los momentos de máxima ansiedad, ni paciente ni público (y, probablemente, ni chamán) podrían resistir una ceremonia tan larga, cuya duración puede prolongarse durante 3-4 horas o más. No solamente eso sino que, además, los asistentes perderían el interés. Como toda escenificación ritual, la curación chamánica debe recurrir a estas técnicas de dramatización por contraste de secuencias para mantener el nivel de atención y de “enganche” del público a la ceremonia. En ese sentido, el mecanismo es el mismo que en una obra de teatro, una película o que en los recitados de los antiguos cantares de gesta, por ejemplo. Porque el ritual chamánico, como todos los anteriores, no es sino una forma específica de lo que Tambiah llama un “*performative act*” (Tambiah 1985: 61) y ha de someterse a las leyes psicológicas que gobiernan este tipo de actos: no se puede saturar la capacidad de maravilla o de tensión del público; es necesario dosificarla introduciendo secuencias alternativas que permitan recuperarla. En ese sentido el chamán es un manipulador experto de la psicología de sus espectadores, consiguiendo mantener el efecto psicológico de atracción y maravilla ante el espectáculo mágico que se representa ante sus ojos.

La dramatización del rito convierte a este, efectivamente, en un espectáculo a la vista del público y resalta y engrandece con la fuerza del expresionismo teatral el despliegue del conocimiento y la técnica del chamán. Los efectos psicológicos de esta enfatización son de nuevos dignos de comentar.

De acuerdo otra vez con Gell en cualquier sociedad las actividades que requieren el dominio virtuoso de una técnica determinada que sólo una minoría de individuos dotados puede llegar a obtener (así, por ejemplo, el arte) adquieren y son envueltas en un halo de trascendencia cercano o plenamente identificado con una cierta cualidad mágica. Esto puede observarse incluso en nuestra sociedad (ciertos artistas considerados genios) pero la identificación es aún mayor en sociedades de tecnología simple en las cuales arte y magia, como magia y tecnología están profundamente interrelacionados. La dificultad de realización técnica de cualquier actividad provoca un desajuste entre la conciencia que la gente corriente tiene de sus propios poderes como agentes y la concepto que se forman de los del ejecutor de la técnica. La gente deposita en el genio, una agencia creadora que trasciende su comprensión (Gell 1992: 46-53).

En conclusión, la dramatización teatral del rito tiene por objeto dejar patente ante la gente corriente el dominio virtuoso por parte del chamán de una técnica cuyos secretos sólo domina y controla él y que genera que la gente le envuelva de un halo de poder y de misterio que coadyuvan a la sugestión psicológica y, por ende, a la curación. Es lo que Gell denomina *the enchantment of technology* y que, en este caso, es complementaria y mutuamente reforzante de la *technology of enchantment*. Sólo la fascinación que el público siente por la técnica chamánica como algo que está más allá de su comprensión explica que el chamán pueda “engañarles” con un truco tan sencillo como sacarse la espina del bolsillo, algo que yo, en cambio, pude ver perfectamente.

11.6.7.La aculturación amenaza las prácticas chamánicas.

Las cosas, sin embargo, están cambiando muy rápidamente, especialmente entre las generaciones más jóvenes para quienes las prácticas chamánicas están dejando de tener sentido y de provocar esa fascinación de la que hablábamos. Durante la celebración del rito que describimos anteriormente, junto a los asistentes al mismo que se congregaban al interior de la vivienda del chamán un grupo de jóvenes se reunieron a la puerta de la casa para burlarse de la ceremonia, con risotadas y conversaciones en voz muy alta que perturbaban la buena marcha de la misma. Uno de los espíritus durante la incorporación se quejó de que la gente no respetaba y que no sería de extrañar que algunos se enfermaran en breve. Esta evidente reacción del brujo ante quienes estaban haciendo mofa de su trabajo no pareció importar demasiado a los aludidos que continuaron con su corrillo burlesco.

Dos chamanes que tuve la ocasión de conocer en Leticia me comentaban las dificultades crecientes que estaban encontrando para atraer a los jóvenes al aprendizaje de las técnicas chamánicas. *Los jóvenes indígenas no quieren aprender, prefieren ir a las discotecas de Tabatinga.* De hecho, en aquellos momentos a quienes estaban iniciando los chamanes era a un heterogéneo grupo de occidentales residentes en Leticia (brasileños, colombianos, una inglesa) que querían aprender el control alucinógeno de la ayahuasca. Estas sesiones se celebraban todos los viernes en unas construcciones hechas a imitación de las antiguas malocas que hay a las afueras de Leticia, sesiones a las que tuve la oportunidad de asistir y por supuesto, no se trataba de una verdadera iniciación chamánica pero puede que esa sea una de las nuevas formas que adopte la profesión en el futuro ante la alternativa de continuar o desaparecer.

Las cosas todavía no son, con todo, tan graves. En general se puede decir que entre los ticunas no crucistas y no evangélicos la práctica del chamanismo es es sentida como un elemento importante de identificación étnica, aunque en este caso no concretamente ticuna, sino indígena en general, pues no existe una forma específica de chamanismo ticuna.

Las autoridades estatales, por su parte, están haciendo un esfuerzo sin duda bienintencionado para que todo ese conocimiento y esa riqueza cultural no se pierdan. Durante el VIII Festival de la Confraternización Amazónica celebrado en Leticia, una serie de actos festivos y culturales que pretenden unir a las poblaciones de los tres países de la región trifronteriza, el ayuntamiento de la ciudad organizó una reunión o congreso de chamanes indígenas, que pretendía cubrir el cupo de representación de las manifestaciones culturales indígenas, como cuarta cultura de la región. No dudamos, como digo, de las buenas intenciones de la iniciativa pero merece la pena advertir que este tipo de actos pueden acabar propiciando la transformación de lo que es un rasgo cultural propio, algo sentido y vivido por los indígenas de acuerdo a un sistema de creencias y de entender el mundo propios, en puro folklore para el consumo turístico.

La celebración de la reunión entre los chamanes no parecía ser suficiente: fue necesario convertirla en espectáculo para que los medios de comunicación, las instituciones que la habían financiado y el público que demandaba algo de exotismo, se quedaran satisfechos. Se rogó a uno de los chamanes que realizara un curación en directo para poder retransmitirla por televisión a todo el país vía satélite. Por supuesto, no había enfermos y una cámara de televisión se prestó para jugar ese papel.

El montaje de este tipo de farsas desvirtúa, en nuestra opinión, la percepción del fenómeno cultural del chamanismo en el seno de la sociedad mayor y echa por tierra todas las buenas intenciones de promoción de la cultura indígena. Porque eso no es promover la cultura, es colaborar en su destrucción, desposeyéndola de su sentido interno para fosilizarla en un puro elemento formal, en un espectáculo de masas. El chamanismo no es folklore, no es un espectáculo (aunque pueda recurrir a técnicas de dramatización), no puede realizarse en cualquier lugar y a cualquier hora. Un símil cogido a vuela pluma: lo que pudimos presenciar, aquel día 17 de julio de 1995, los asistentes al Encuentro Amazónico de Chamanes es algo así como si un grupo de extraterrestres le pidieran a un cirujano que simulara una operación a corazón abierto con el propósito de hacer una demostración al público alienígena de las costumbres de la tierra. El chamanismo es un elemento troncal de las culturas amazónicas pasadas y presentes, sí, pero los organizadores del Festival se equivocaron al escogerlo con motivos publicitario-festivos. No todos los fenómenos culturales son equivalentes, no todos son igualmente amoldables a la exposición pública, como lo puedan ser las manifestaciones genuinamente artísticas, por ejemplo.

11.7. La praxis religiosa: los ritos de paso

Como ya señalamos los sistemas animistas no suelen tener rituales que impliquen culto alguno a deidades o espíritus y la afirmación es totalmente aplicable al caso ticuna. Los únicos ritos que existen son los llamados ritos de paso asociados con los ciclos vitales de la persona, cuya funciones sociales ya analizamos. Sin embargo, no existe ninguna objeción que nos impida afirmar que estos ritos no tienen a su vez un carácter religioso y son en sí ritos religiosos. Como decía Wach, en este tipo de grupos humanos, no existe separación entre sociedad y religión y, por tanto, cualquier rito cívico tiene un carácter o una dimensión religiosa y viceversa (el chamanismo es un mecanismo de control social).

En la antigüedad existía una larga serie de ritos de paso: en el nacimiento, la iniciación de los niños pequeños, indistinta para los dos sexos, la iniciación a la edad adulta, diferenciada entre una iniciación masculina y otra femenina, el matrimonio (apenas marcado), los ritos funerarios. En todos ellos el chamán tenía un papel importante como oficiante. Hoy en día sólo sobrevive la *pelazón*.

En la *pelazón* se reactualiza y se escenifica por medio de la dramatización y la simbologización no sólo la organización social o la identidad ticuna que se sustenta en ella, sino también el entero mundo de las creencias animistas. Una parte fundamental del rito la desempeñan los enmascarados, que representan a los distintos espíritus que pueblan en universo ticuna (*no 'os, espíritus totémicos*, etc.). La *worecü*, por su menstruación, se encuentra en un estado particularmente vulnerable y peligroso de exposición al contacto con lo “extrahumano” pues su situación la hace aproximarse a los seres naturales. La función del rito es dar

nuevo nacimiento a esa criatura como ser humano plenamente “cultural” y, por tanto, dotado de las herramientas para vivir en sociedad y para defenderse de lo “extrahumano”. Esto lo conseguirá no solamente a través de la reclusión, escenificación simbólica de un nuevo nacimiento, sino a través de la educación que recibe durante el tiempo que permanece encerrada.

La dimensión religiosa es evidente en este punto de la educación. Durante la iniciación le serán revelados a la *worecū* los secretos del grupo, que tienen una categoría sagrada y que le son transmitidos a través de un vehículo sagrado: unas enormes trompetas cuya visión está prohibida para las mujeres y por cuyo conducto los hombres más sabios transmiten a la niña los consejos que harán de ella una buena esposa futura.

De la misma manera, la dimensión religiosa es inseparable del rito principal del corte de cabello: las *worecū* serán primero untadas con huito, para protegerlas de los malos espíritus al salir de su encierro. Después, será el chamán el que “conjure” las tijeras, es decir, utilice su poder para purificar el instrumento de manera tal que sea descontaminado de cualquier influencia espiritual maléfica.

11.8.La escatología ticuna: Discusiones en torno a su naturaleza sincrética.

11.8.1.La mitología escatológica ticuna.

a) El mito de la “caída” de los *magüta* y de las destrucciones del mundo.

A narrativa mítica- nos dice Pacheco de Oliveira- *contém uma escatologia bastante clara, marcando o rompimento entre os hérois culturais e os homens, apontando o mundo atual como algo corrompido e que escapa ao designio de seus criadores (Pacheco 1988: 145).* En efecto, los mitos escatológicos nos relatan cómo en el Tiempo Mítico existía el pueblo *magüta*, el cual vivía con *Yoi* e *Ipi* en la quebrada *Taiwegüne*, cerca de *Éware*, donde estos les proporcionaron todas las instituciones y tecnologías de la cultura, y algo más importante: todas las leyes. Los *magüta* eran hombres como los ticuna, cultivaban chacras, pescaban, cazaban, se casaban y tenían hijos pero eran mucho más poderosos que estos: tenían todo el conocimiento, eran chamanes, podían desplazarse entre los mundos, y más importante aún, no conocían la enfermedad y la muerte. Eran, junto con los dioses y otros espíritus, los *üüne*, los inmortales. (Nimuendajú 1952: 135; Pacheco, 1988: 147).

Pero entonces, muchos de ellos empezaron a apartarse de las normas de conducta que los dioses gemelos les habían otorgado, empezaron a desatender las leyes de la tradición, y así entraron el vicio y la corrupción en el mundo. La

desobediencia de los *magüta* provocó el exilio de los dioses y la “caída” de la primera humanidad. *Yoi* e *Ipi* deciden entonces alejarse de los hombres junto con un puñado de seguidores que se habían mantenido fieles a las observancias morales. Los hermanos se pusieron en camino, tomando direcciones opuestas, cada uno de ellos dirigiéndose hacia uno de los extremos del *axis mundi* formado por el Amazonas. *Ipi* quería ir hacia el este pero *Yoi* cambió el sentido en que corría el Amazonas e *Ipi*, desorientado, marchó hacia el oeste. Cada uno de ellos mora hoy día en uno de esos dos extremos pero, mientras que *Yoi* nunca ha regresado *Ipi*, insatisfecho con el engaño al que le sometió su hermano, retoma a veces el camino del este y no es una figura tan distanciada como *Yoi*. Los indios relatan encuentros con *Ipi*, que se presenta a los hombres en forma de niño, viejo o enfermo. En lo que respecta a *Yoi*, este mora junto con los pocos *magüta* que le siguieron (le siguieron a él y no a *Ipi* porque él es el que los había creado) en una montaña llamada *Vaipü*, lejos, en el este. Estos *magüta* son los que los ticuna hoy en día traducen al español por *gente encantada*.

Por su parte, otro puñado de inmortales, comandados por *Tekukira*, un supuesto hijo de *Ipi*, habría decidido permanecer en *Éware*, donde aún moran hoy en día, existiendo muchos relatos entre los ticuna acerca del encuentro de ciertas personas con esta *gente encantada*. De hecho, la profusión de relatos sobre la *gente encantada* ha llevado a la multiplicación en la tradición oral del número de montañas habitadas por estos. Prácticamente todos los ticunas aseguran que existe alguna población de esta *gente encantada* del Tiempo Mítico en las proximidades de sus propias aldeas. En cualquier caso, el concepto común más importante a todas es el de su inaccesibilidad por los medios ordinarios, su carácter escondido e invisible para la gente normal. La gente que vive en esa montaña es gente pura, no contaminada por la corrupción moral, y los hombres no podrán acceder a ella a menos que se sometan a una completa purificación tal como relatan algunos individuos que dicen haber penetrado en este lugar⁸ cuyo

⁸ Me mostraron ese pueblo bien grandísimo. “Pero para que usted pase a él tiene primero que purificarse, usted tiene que bañarse en agua de hoja de uvo”. Me bañaron, me purificaron, me hicieron beber un poco

encuentro, por otro lado, no depende de la propia voluntad del individuo sino de la de la *gente encantada* que te sale a buscar para llevarte hasta allí.

Del exilio de *Yoi* sobrevino el comienzo del Tiempo Histórico, marcado por la división de los hombres en *üüne*, inmortales, y *yanatii*, mortales, que son los ticuna, desprovistos de los poderes extraordinarios de que gozaban los primeros y sometidos a la enfermedad y la muerte. En virtud de ello el mundo que antes era uno e indiviso quedó seccionado en tres niveles y los ticuna perdieron la capacidad de ver y viajar por los otros mundos, a excepción del momento del sueño o del trance.

Otra serie de mitos relata cómo debido a su reiterada obstinación en no acatar las observancias de la ley antigua el dios *Ipi* castigó a los humanos varias veces con la destrucción del mundo. La tarea de destruir se le encomienda en el mito a *Ipi*, el elemento negativo del par mítico, asociado, como ya hemos señalado varias veces, con la ruptura de la norma social, remarcando de esta manera, aún más el contraste con *Yoi*, principio de la creación y de la ley. Dependiendo de las versiones, esa destrucción se produce en forma de diluvio o de gran crecida, o en forma de lluvia de fuego. Un mito recogido por Pacheco sitúa la primera destrucción del mundo en el momento del exilio de *Yoi* e *Ipi*. Una lluvia de fuego lo destruyó todo excepto la montaña *Vaipü*, donde se refugió *Yoi* con todos aquellos que quisieron seguirle (Nimuendajú 1952: 141; Pacheco, 1988: 144). Según otra vez Pacheco, después de cada destrucción *Ipi* volvía a resucitar a la gente pero esta volvía a caer en la corrupción de las costumbres y de nuevo éste arrasaba la tierra.

b) El juicio de *Taé*.

La otra dimensión de la escatología ticuna es la individual, el destino que le aguarda a cada ser humano tras la muerte. A la muerte de la persona, su principio espiritual al parecer más personal, el *naa'ë*, asciende al cuarto nivel del Mundo Superior, el Mundo de *Taë*. En él vivirá eternamente después de que el alma haya sido juzgada por la divinidad por su comportamiento en la otra vida. Si el alma es condenada será devorada por el *Choreruma*, un ser que es descrito de maneras diferentes dependiendo de la versión de los informantes (Goulard 1994: 391; Nimuendajú; 1952: 110)

Se nos hace preciso señalar dos críticas importantes a esta descripción de la escatología ticuna que realiza Pacheco de Oliveira, basándose fundamentalmente en Nimuendajú, que trataremos en los dos siguientes apartados.

11.8.2.El concepto de “justicia divina” en la religión ticuna.

Pacheco y Nimuendajú afirman que la escatología ticuna, la religión en general, *no contempla el concepto de justicia divina* y que de ninguna manera puede entenderse a *Taé* como la personificación de la misma. El alma es juzgada en el mundo de *Taé* sólo en relación a tres crímenes, considerados por los ticuna, según Pacheco, como los únicos *y verdadeiros crimes, aqueles que nao podem ser resolvidos exclusivamente pelo livre entrechoque das ações e interesses individuais, pois que se referem a principios e valores básicos que caracterizam*

a propria sociedade unos crímenes a los que *é atribuida uma forte carga moral, que faz com que Nimuendaju as aproxime da noção de pecado* (Pacheco 1988: 141). Estas acciones punibles serían el incesto, el infanticidio y el asesinato por hechicería. En base a este “particularismo” del juicio de *Taé*, Pacheco concluye, recogiendo la apreciación de Nimuendajú, que la diosa no representa una justicia divina que contabiliza las buenas y malas acciones pues *she does not bother with such trifles as theft or a hot-blooded killing* (Nimuendajú 1952: 114) y, por ende, que tal concepto de justicia no existe entre los ticuna.

A nuestro entender, tal afirmación así enunciada es profundamente errónea, y lo es porque parte de un presupuesto radicalmente antiantropológico: está partiendo del concepto occidental de justicia divina y de pecado para aplicarlo al caso de una religión de base animista, con una gran carga particularista como la ticuna. Desde esa consideración, por supuesto, el juicio de *Taé* no representaría una justicia universal pues no contempla el castigo de todas las infracciones posibles y, menos aún, de las infracciones más importantes desde el criterio moral cristiano-occidental.

Ahora bien, como ya señalamos en su momento criticando la definición de animismo dada por la Enciclopedia Británica, si es absurdo y muy poco científico negar la existencia del concepto de justicia universal en cualquier sociedad,⁹ en el caso de los ticuna es absurdo negar la existencia de un concepto de justicia divina, toda vez que el mismo Pacheco, mientras la rechaza por un lado, la está presentando por el otro, cayendo en una flagrante y evidente contradicción, como ahora señalaremos.

⁹ *Universal* entendiendo como *universo* el delimitado por las fronteras socio-culturales del grupo en cuestión, por supuesto, y no en el sentido de la existencia de una sola vara de medir para todos los hombres, como en el cristianismo, por ejemplo.

Todas las acciones del ser humano, del ticuna, están clasificadas, reguladas y sancionadas de acuerdo a un principio de justicia, un código normativo, soportado por y enraizado en conceptos religiosos. Solamente no se entenderá así si se parte de la noción judeo-cristiana de pecado, como parecen hacerlo Nimuendajú y Pacheco. Si tomamos, sin embargo, el concepto de pecado de una manera amplia, transcultural, considerado simplemente como aquel conjunto de infracciones a determinadas normas sancionadas por un principio religioso del tipo que sea, no hay lugar para dudar de que la religión ticuna contempla una noción de pecado, si bien que diferente de la nuestra.

Lo que conduce al error a Nimuendajú y Pacheco es el no considerar que la categorización que los ticuna hacen de sus propios tipos de infracción o “pecado” (llámeseles de una manera u otra, pues el término ticuna no puede traducirse adecuadamente por ninguno de los dos vocablos), el grado de importancia o capitalidad que le conceden a cada una en el amplio espectro general de infracciones, no puede medirse con la regleta occidental, como tampoco pueden compararse las formas de sanción que uno y otro sistema religioso adoptan ante tales eventualidades. El código de justicia ticuna era, en efecto, muy diferente del occidental: era un código consuetudinario y en el que no se diferencia entre las infracciones positivas y las religiosas, ya que la cultura ticuna no hace distinción entre ambos planos de la experiencia social. Por otro lado, esta sanción socio-religiosa, en vez de operar a un solo nivel (Dios y sus mandamientos) operaba en dos niveles diferentes:

El primer nivel es el de las infracciones cuya comisión no se considera que tenga consecuencias que puedan poner en peligro la existencia de la sociedad en general. Son estas infracciones del tipo de robos, peleas, e incluso asesinatos y, si se me permite el símil, podrían considerarse como los “pecados veniales” ticuna. La reparación de la injusticia se deja en manos de los individuos mismos a partir del consenso común, el miedo a la corresponsabilidad en las venganzas de sangre

(mecanismos sociales de control y sanción) y, más importante, el complejo cultural enfermedad-brujería (sanción socio-religiosa). Como ya hemos explicado, el concepto de enfermedad constituye un mecanismo de control social por el que se ponen los límites a lo que es socialmente aceptado. La enfermedad es la manifestación de la injusticia; el chamán, la acusación de brujería, los medios por los que se restablece esa justicia; la concepción religiosa animista, el marco que permite y sustenta el mantenimiento del sistema. El concepto de justicia puede parecer, aparentemente, particularista, atomizado y arreligioso pero en el fondo no lo es: porque en el fondo existe un catálogo, perfectamente delimitado y compartido por todos, de las acciones que acarrearán o no castigo, bien que este castigo sea de procedencia y ejecución particular, un código no escrito, establecido por la costumbre y que está sancionado por una creencia animista de inequívoco signo religioso.

El segundo nivel es el de las infracciones que atentan contra el fundamento mismo de la sociedad ticuna, las que podríamos considerar de nuevo, *mutatis mutandis*, como los “pecados capitales o mortales” ticuna. Son estos (los que amenazan la existencia del grupo como tal y no meramente a sus individuos) los que son objeto de la sanción sobrenatural divina directa. Estos eran el incesto (*womatchi*), el infanticidio y el asesinato por hechicería (Nimuendajú 1952: 114). Evidentemente, la prohibición del incesto (consanguíneo, clánico y de mitad) era la piedra angular en la que se sustentaba la centrífuga y segmentaria sociedad ticuna pre-contacto. El infanticidio va asociado a la ruptura de la primera, pues estos asesinatos se producían generalmente en la persona de aquellos recién nacidos producto de una relación incestuosa y, en ese sentido, la sanción no es sino un complemento subsidiario de la primera. En lo que respecta a la sanción de la brujería es esta una consideración muy significativa pues, al representar el brujo la encarnación de todas las actitudes antisociales (“veniales” o “capitales”) y, al ser la brujería un elemento clave en la regulación de las infracciones del primer tipo (“veniales”), la inclusión de este “pecado” entre los “capitales” estaría, a fin de cuentas, englobando y repescando dentro del dominio

de la justicia divina el conjunto de las infracciones, desde las más pequeñas, como ser demasiado buen pescador o no regalar fariña, hasta las más terribles.

En consecuencia, a la vista de los datos ofrecidos por los mismos autores, parece increíble que Nimuendajú o Pacheco negasen la existencia de una justicia divina entre los ticuna, que pondera y juzga las buenas y malas acciones. Su afirmación está preñada por una contradicción que salta a la vista. Pero es que, además, Pacheco hace aún más patente su error al mencionar otro tipo de justicia divina general y universal aún más fuera de toda duda: la del castigo colectivo ejecutado por *Ipi* por medio de la destrucción periódica del mundo y de los hombres. Ninguna evidencia mejor de esa contradicción que la del mito de origen y su final cataclísmico, que nos presenta unos dioses que instituyen unas normas de conducta sociales, que dan una ley, unos “mandamientos”, por así decirlo, y que después castigan al mundo por haberlos quebrantado. Lo dice el mismo Pacheco: *a destruição do mundo nao é um acidente ou cataclisma natural, mas um instrumento disciplinador e moralizador utilizado pelos imortais* (Pacheco 1988: 144-45).

11.8.3. La naturaleza sincrética de la escatología milenarista.

La escatología ticuna aquí presentada por Pacheco es una escatología claramente milenarista, característica que el autor entiende como autóctona y existente ya en la religión ticuna pre-contacto, y que habría servido de sustrato ideológico referencial para los movimientos milenaristas de revitalización y salvación que tuvieron lugar posteriormente entre los ticuna como respuesta al régimen cauchero de explotación y dominación (Pacheco 1988: 151). Esta misma apreciación de la naturaleza autóctona del milenarismo ticuna es compartida también por el otro gran especialista en la materia, Pedro Ari Oro (Oro 1989: 46).

La hipótesis que desde estas páginas se quiere proponer y argumentar es la de que esa base mitológica y escatológica milenarista presuntamente autóctona y primigenia es, en realidad, un producto sincrético, resultado de la intromisión de conceptos y mitos cristianos en la religión ticuna antigua, o, más bien, del engaste de elementos míticos precedentes en una estructura conceptual y mítica básicamente cristiana, es decir, que no es ni totalmente precontacto ni totalmente autóctona. A nuestro modo de ver, esta hipótesis explicaría también la contradicción en que incurre Pacheco respecto al concepto de justicia, pues este concepto también sería sincrético y, aunque no pueda verificarse plenamente, intentaremos demostrar que es la más razonable de todas a la luz de los datos de que disponemos.

a) La escatología es posterior al contacto: El complejo de culpa ticuna.

Comencemos primero tratando de exponer por qué creemos que se trata de una creencia surgida en buena parte en el periodo posterior al contacto:

Si tanto para Oro como para Pacheco los movimientos milenaristas ticuna constituyen un fenómeno de reajuste social, una respuesta, en términos simbólico-religiosos, frente a las nuevas condiciones sociales impuestas por el régimen de *barracao*, y a las constricciones y frustraciones por este generadas (**vid infra, cap. XIII**), para nosotros, llevando el argumento un poco más lejos, también lo habrían sido con anterioridad, o sincrónicamente, los mitos que, según estos autores, vehiculan estos movimientos.

Los mitos de los que hablamos, esos mitos en los que Pacheco y Oro se apoyan para afirmar la autoctonía del milenarismo ticuna, no pueden ser exactamente los mismos mitos que habrían contado los ticuna del siglo XVII o

XVIII. Los autores no los han obtenido de ningún informe misional del tiempo de los primeros contactos. No. Son mitos recogidos, en su versión más antigua, por Curt Nimuendajú en 1929 (cuando ya habían tenido lugar entre los ticuna, que sepamos, al menos dos movimientos milenaristas) y, en su versión más moderna, por los autores mismos en sus investigaciones de finales de los 70 y principios de los 80. Así pues, existe un lapso de tiempo suficiente entre la dominación total de los ticuna por los patrones del caucho y el momento en que los mitos son registrados para que estos se hayan transformado y, como veremos, hayan absorbido también influencias ideológicas externas. Es más, y esta es una de las claves de nuestra hipótesis, *los mitos han tenido necesariamente que transformarse* para poder explicar los cambios radicales sufridos por la sociedad.

Durante todo este tiempo el mito ha sido probablemente para los ticuna la forma más común de explicar el pasado remoto, pues lo sigue siendo hoy en día, a pesar de la incorporación de estos a la escuela. En una cultura ágrafa como la ticuna el límite entre el pasado de la memoria y el pasado de la leyenda comienza a vislumbrarse a partir de la cuarta generación. En nuestro caso el acontecimiento al que creemos se refiere el mito, el de la llegada de los occidentales y el fin de la era de autonomía ticuna se sitúa mucho más atrás en el tiempo, lo suficientemente atrás como para que haya sido definitivamente traducido al lenguaje mitológico.

Si la predicación milenarista de estos movimientos contemporáneos (cc.1910- 1960) contiene un mensaje liberador destinado a actuar, desde el plano simbólico-religioso, sobre su realidad contemporánea, es decir, la de un mundo dominado por los occidentales, el mito contendría paralelamente un mensaje destinado a ofrecer una explicación previa o simultánea a esa realidad sobre la que se pretende actuar.

Desde este punto de vista nos parece bastante evidente que el mito de la caída de los *magüta*, del fin del Tiempo Mítico, no es exactamente un mito ancestral ticuna, sino mucho más probablemente una creación posterior al contacto que explica y justifica en lenguaje mítico-religioso las consecuencias de dicho contacto. El Tiempo Mítico es un trasunto del periodo precontacto, periodo de autonomía y libertad, y el Tiempo Histórico lo sería del de contacto. El contacto, con la dominación y la aculturación que le acompañaron, supusieron, sobre todo a partir de la Era del Caucho, la ruptura brusca y violenta del orden social, ecológico, económico, cultural, previo, una sacudida cataclísmica deducimos que percibida de una forma similar por los ticuna.

El mito refleja, con su división cosmogónica, el terrible trauma que la llegada de los occidentales supuso para los ticuna. En el plano de la realidad social, esa llegada inauguró una era nueva, una era percibida, sin duda, como de degradación con respecto a la anterior, que se idealiza como un *millennium* de plenitud mítica. Los ticunas, anteriormente grandes guerreros celosos de su individualidad, habían sido reducidos a esclavos, los grupos de guerra que los coaligaban, desintegrados, sus mujeres, por las que tanto habían luchado, violadas por extraños, sus técnicas y conocimientos, humillados por la superioridad de los del blanco, sus costumbres tradicionales, tenidas por inmutables, entraban en el camino del cambio y la aculturación. No es de extrañar que el paso a la nueva era se percibiera como una caída, como una degradación con respecto a una anterior y mejor Edad de Oro en la que los ticuna eran más poderosos, más libres, más felices, más hombres.

[En aquel tiempo antiguo] *había guerreros y brujos, científicos. Ellos eran rey de sabiduría, enseña las cosas de otro mundo. Antigüamente eran como si fuera Dios, con una palabra hacen un milagro* (Azulai Manduca, 43 años, San Martín de Amacayacu, Colombia)

Esa caída es interpretada, además, en forma de una degeneración física que entra en relación con el complejo de inferioridad física o estética que ya hemos señalado siente el *ticuna-caboclo* con respecto al blanco al que contempla como más hermoso, más alto, más fuerte.

Antiguamente los ticuna eran tremendos hombres. Las mujeres eran grandes, pero después se destruyó la raza. (Manuel Fernández, 1995, 73 años, Nueva Galilea, Perú)

Y tampoco es de extrañar que esa “caída” fuera achacada a la causalidad de una ruptura interna del orden moral tradicional en lugar de al agente externo de disrupción. Porque uno de los efectos de la dominación había sido la *interiorización de la subordinación* por parte de estos indios.

Es sorprendente como esta hipótesis que estamos desarrollando refleja y refuerza toda la caracterización del complejo psicológico del atípico *caboclismo* *ticuna* que ya describimos en su momento. En efecto, resulta evidente cómo la explicación de esa “caída”, valga decir de la derrota, en términos de autoinculpación encaja perfectamente con esa actitud de interiorización de la subordinación que ya explicamos en su momento. Para el *ticuna-caboclo* contemporáneo, forjador y narrador del mito de la “caída”, era necesario arribar a una explicación satisfactoria que permitiese comprender la dominación, que explicase el cambio de una situación de libertad a otra de esclavitud y que, para poder seguir soportándola, la justificase. Y habiendo interiorizado como verdad natural e indiscutible que el blanco es superior al indio, que está destinado a mandar sobre él, que el indio es siervo por naturaleza, la alienada mentalidad *ticuna* busca la causa en una explicación de orden sobrenatural, de orden moral, y se hace a sí misma responsable de una situación social de la que es tan sólo la víctima.

Así al complejo actitudinal de inferioridad que ya rastreábamos en el terreno de la religión en el mito de *Nutapa*, hay que añadir un nuevo elemento que no mencionamos en su momento: el complejo de culpa. Los ticuna se sienten culpables de su situación de subordinación, una situación que achacan al “pecado original” de haberse apartado de la observancia prístina de las costumbres ticunas, encarnadas en las enseñanzas que *Yoi* les dio a los *magüta*.

Nosotros estamos ahorita de tierra pecado. Somos los pecadores y por eso no vemos nada. El Mundo del Cielo, del Agua, del Subterráneo están cerca y nosotros no los vemos. (Azulai Manduca, 43 años, San Martín de Amacayacu, Colombia)

El mismo Pacheco nos ofrece un dato a este respecto que creemos coadyuva a respaldar nuestra hipótesis. De acuerdo con él, algunos informantes al relatar los mitos en portugués traducen el par *üüne/yumatü* por “justos” y “pecadores” (Pedro Inácio Pinheiro, 1981, Vendaval. En Pacheco 1988: 146). De acuerdo con Pacheco estas ideas de “justo” o “pecador” no se corresponden con la noción cristiana de virtud o pecado sino con la adecuación al paradigma de comportamiento de *Yoi* que, sin embargo, aparece en los mitos robando y matando (Pacheco 1988: 146). La obsesión de Pacheco por dejar claro que la religión ticuna no contempla un concepto de justicia universal semejante al cristiano parece oscurecer la significativa conclusión que puede extraerse de aquí.

Si a este dato le adjuntamos nuestras anteriores conclusiones sobre el concepto de justicia entre los ticuna obtenemos la siguiente ecuación, tal y como podría haber operado en la mente de los *caboclistados* ticuna: La “virtud” y el “pecado” estriban en el cumplimiento o no de las normas sociales instituidas por *Yoi* e *Ipi*, es decir, de la tradición. Ese es su propio concepto de pecado, que no puede medirse por los raseros del cristianismo pero que, sin embargo, comparte la misma estructura relacional (*Yoi* e *Ipi*

son dioses que han dado normas a su pueblo, como Jehová al suyo). El comportamiento “justo” o “virtuoso” equipara a los hombres con los dioses, los hace poderosos e inmortales, como lo eran Adán y Eva en el Edén. El incumplimiento de las normas instituidas por los dioses, el alejamiento de la tradición, implica también el alejamiento de estos y, con él, la desequiparación de los hombres con los dioses, la pérdida del antiguo poder y el castigo subsecuente: condenados a morir, condenados a ser siervos, a ser dominados por un pueblo más poderoso que ellos. En resumidas cuentas, los ticuna, a través del mito del “pecado original” hicieron de la aculturación un pecado, una traición a sus dioses

El complejo de autoinculpación invierte el orden de la causalidad histórica. El cambio (intepretado como corrupción) en las costumbres se ve como la causa de la “caída” (de la pérdida de los poderes de los antiguos, de la aparición de la enfermedad y la muerte), en una palabra, de la subordinación histórica al occidental, en vez de a la inversa, como realmente es. Es esta una visión que desplaza la explicación de las estructuras de relaciones socioeconómicas al ámbito de lo moral y lo superestructural y es por ello que inhibe la posibilidad de acción y transformación de dicha situación de dominación desde el plano de lo puramente político o social. Desde una concepción como esta, la única posibilidad de cambio, de acción viene desde el propio terreno de lo religioso, desde las mismas premisas por las cuales se explica la situación presente¹⁰.

¹⁰ El descubrir este concepto de labios de Pedro Inácio Pinheiro, *Capitao Geral* de la nación ticuna, nos indica, no obstante, que el complejo psicológico instaurado por la *caboclización* de los ticuna es persistente y tiene una gran inercia cognitiva puesto que sigue presente, de alguna manera, incluso en la cosmovisión de los más activos dirigentes ticuna que, a diferencia de los de generaciones anteriores, luchan en el terreno de las relaciones sociales y políticas, en el aquí y ahora, para acabar con esa dominación, para recuperar la autonomía perdida. Son datos que nos demuestran que el proceso de *descaboclización* no es completo. Es también uno de los datos que nos permitirán caracterizar el movimiento político del CGTT como un movimiento de revitalización que, si bien no plenamente milenarista, tiene su génesis y su ideología en la mezcla de elementos políticos y religiosos (vid. *infra*, cap. XIV)

Esa acción, esa tentativa de cambio de una sociedad dominada pero ideológica y psicológicamente alienada se produce entre los ticuna en la forma de los movimientos milenaristas que se suceden periódicamente desde principios de siglo. El mito, pues, habría proporcionado la base ideológica que permitió que estos movimientos tuvieran lugar: se había creado el mito de una Edad de Oro primigenia cuya esencia vital la constituía la forma de vida tradicional, anterior al caucho. A partir del mito la inferencia surgía diáfana: si volvemos a la vida tradicional los dioses volverán con nosotros y una nueva Edad de Plenitud comenzará. Esa es la esencia de los primeros movimientos milenaristas ticunas. El mito del fin del mundo era complementario: hemos pecado como lo hicieron otras generaciones de la humanidad antes que nosotros. Por ello, *Ipi* destruirá de nuevo el mundo muy pronto. Como en anteriores ocasiones, sólo se salvarán los “justos”, es decir, aquellos que se mantengan fieles a la tradición. El mito es, pues, una justificación ideológica que se traduce en una praxis nativista o revivalista. Esa sería, en efecto, la primera forma en que se manifestaron los movimientos mesiánicos (**vid, infra, cap. XIII**).

Más aún, ciertas evidencias nos sugieren que esta escatología ticuna podría haber nacido conjuntamente con los movimientos mesiánicos, en interrelación sincrónica con los mismos como parte del discurso milenista que, siendo presente pretendía adquirir legitimidad confiriéndose unos orígenes míticos. Si atendemos a varios de los mitos de la destrucción del mundo que nos presenta Curt Nimuendajú en su *corpus* mitológico ticuna, mitos que él presenta como independientes de las visiones generadas en los movimientos milenaristas, y, si atendemos a su estructura narrativa, nos daremos cuenta de que la secuencia de estos mitos es similar a la de los movimientos milenaristas, con su profeta incluido, haciéndonos sospechar más que fundadamente que lo que hacen es relatar desde otro lenguaje

distinto pero paralelo al de la realidad, el mítico, los mismos movimientos que los informantes presenciaron y protagonizaron¹¹.

b) La escatología ticuna es sincrética. También lo es la religión en su conjunto.

Hasta ahora hemos intentado demostrar cómo la escatología ticuna no es propiamente primigenia sino que se originó, a partir, eso sí, de una base mitológica anterior, durante la época de contacto y, de forma más que probable, muy estrechamente ligada a la génesis de los movimientos milenaristas. A continuación, intentaremos probar cómo esa escatología tampoco es puramente autóctona sino un producto sincrético construido a partir de la asimilación de iconos mitológicos y conceptos tomados del cristianismo.

La idea de un sincretismo temprano de la religión ticuna no es nueva ni particular de este grupo indígena. Ya señalamos cómo Chaumeil y Cardoso consideraban la figura del dios creador *Nutapa* como un incorporación sincrética que se remonta a la época de las misiones. Si aceptamos esta hipótesis como fiable habremos sentado un precedente que apoye la suposición de que otros préstamos pudieron producirse y que otros sincretismos pueden hallarse en la religión ticuna. Nuestra opinión es que esos sincretismos efectivamente tuvieron lugar y que se produjeron fundamentalmente en el terreno de la escatología.

¹¹ En uno de ellos en concreto un perro profetiza a su dueño que una gran inundación va a producirse y que debe partir para el monte *Vaipü* para salvarse. Este monte es en el que, según otro mito, se refugiaron los dioses con todos aquellos inmortales que quisieron seguirles durante el primer cataclismo que destruyó el mundo (Nimuendajú 1952: 141).

Es en la escatología donde la religión ticuna se aparta sustancialmente de la caracterización animista que comparte con el resto de los sistemas religiosos amazónicos. Es debido a su escatología que la religión ticuna no encaja con las premisas de una religión particularista, puesto que aquella contempla un concepto de justicia divina relativamente universal en dos formas diferentes: el juicio individual tras la muerte y el juicio colectivo en vida, con la destrucción del mundo. En las tres infracciones que sanciona *Taé* se incluyen todas las posibles infracciones consideradas como tales en la sociedad ticuna y la destrucción del mundo se desencadena por una corrupción de un código de normas (escrito o no, es indiferente) otorgado por los dioses, un código que regulaba todos los aspectos de la sociedad, de la sociedad de los *magüta*.

La comparación con otras religiones de la misma área cultural, menos sometidas al contacto con Occidente, la sorprendente similitud entre la escatología ticuna y la cristiana y la especial condición de esta etnia como grupo indígena expuesto a un contacto con Occidente de efectos aculturadores de baja intensidad y velocidad lenta desde muy antiguo, nos conducen a considerar la hipótesis del origen exógeno de las ideas escatológicas ticuna como mucho más plausible que el endógeno.

Tengamos en cuenta de nuevo que las versiones míticas de que disponemos se remontan en sus versiones más antiguas a 1929, y que en aquellas se apreciaban ya elementos sincréticos evidentes que Pacheco no menciona, considerándolos probablemente secundarios, pero que Nimuendajú sí señala. Así, en una de las versiones del fin del mundo, la que es anunciada por el perro (**vid. supra nota 11**), este fin se produce por una inundación que destruye la vida en la tierra y del que sólo se salvan un indio y su familia, a quienes el perro advierte y aconseja que construyan una “gran canoa”. El mundo inundado, la única tierra que queda a salvo es el famoso monte *Vaipü* adonde arriba la “gran canoa” que el indio

abandona allí para regresar a su casa cuando las aguas descienden y que aún puede verse en ese lugar. Y dice Nimuendajú al respecto: *The canoe on Mount Vaipi' is obviously an element from Christian mythology and apparently is the only Christian motif in the Tukuna cataclysmic mythology* (Nimuendajú 1952: 141).

Puede que sea el único motivo que Nimuendajú pudo encontrar, pero es suficientemente significativo como para sospechar que por aquel entonces la mitología y la escatología ticunas ya estaban relativamente sincretizadas. ¡La historia del indio es la historia de Noé!. En nuestra opinión, estos elementos no pueden considerarse como puramente epifenoménicos, no afectando a la estructura ideológica del *corpus* mítico, sino como puntas de *iceberg* que demuestran la existencia de otros sincretismos menos detectables. Si ahora volvemos nuestra atención hacia las versiones más recientes de los mitos podremos observar cómo la punta de ese *iceberg* se hace más grande:

Incluimos dos versiones de la cosmología que se refieren al mundo de *Taé*. La primera es la que ofrece Goulard, recogida entre los habitantes de una *ipata* donde es de suponer que las tradiciones orales ticuna se conservan aún menos contaminadas por la aculturación. La segunda es la de Pacheco, obtenida de informantes que habitan en las grandes aldeas ribereñas de Brasil. Pues bien, mientras que en la primera se describe a *Tu'rita* como un mundo independiente, formado por un árbol imaginario, versión que está, probablemente, más cerca de las versiones cosmológicas antiguas¹², en la segunda este árbol se ha convertido en un gran portón de madera que guarda la entrada al mundo de *Taé* y que solamente se abre para dejar entrar al alma de los justos¹³. La comparación entre las dos

¹² Por esa razón incluimos esta versión y no la de Pacheco en el apartado destinado a describir la cosmología de la antigua religión ticuna.

¹³ *Mas si esse tiver muitos pecados, o portao se abre com tal velocidade que será impossivel para essa alma ali entrar* (Pacheco 1988: 143)

versiones nos muestra que en la segunda se ha producido probablemente un sincretismo con la imagen cristiana de “las puertas del cielo”, que impiden el paso a las almas de los pecadores. Una doble versión se encuentra también, como señalamos, en el mito de la creación de la humanidad y en el mismo destino de *Nutapa*: mientras en una versión *Nutapa* revive del estómago del tigre, en la otra *Nutapa* no revive y de su carne se crean los blancos, otra de las plasmaciones en el dominio del mito, como señalamos ya, del complejo de inferioridad incorporado por los ticuna pero también del sincretismo bíblico que Noemí Albán, la narradora del mito, reconoce explícitamente.

Otra serie de testimonios obtenidos de nuestros informantes nos viene a dibujar también la existencia en la actualidad, y a saber desde cuando, de un cuadro religioso absolutamente sincrético, sincretismo de una cierta confusión que se deja ver en la disparidad de versiones según los informantes o incluso en el mismo individuo (**ver abajo las versiones de Abel Vento**) y de entre cuyos testimonios queremos extraer los que siguen a continuación para después ordenarlos y comentarlos en un intento de conclusión final. Los testimonios ofrecen con la frescura y espontaneidad del discurso de los informantes una caracterización del momento actual de la religión ticuna, a caballo entre dos sistemas de pensamiento diferentes, engolfada en un sincretismo confuso y lleno de contradicciones hermenéuticas pero, a pesar de todo, dotado de una cierta coherencia interna para sus protagonistas.

La gente nacieron de Yoi e Ipi que nacieron de Nutapa que era el padre eterno. Por eso es que tenemos nosotros como los blancos: El Nutapa es el Padre, Ipi es Jesucristo y Yoi el Espíritu Santo. Mowacha era la Virgen (Azulai Manduca, 43 años, San Martín de Amacayacu, Colombia).

El tiempo se creo en cuando Adán y Eva. Aquí los ticuna tenían hartos santos, antiguamente, después de la creación (Azulai Manduca)

La gente encantada son los que sobrevivieron al fin del mundo, cuando se quemó la tierra y se hizo todo oscuro, o sea, en tiempo del Diluvio de Noé (Gilberto Ramos, 38 años, El Progreso, Colombia)

Cristo le dio a Noé la sabiduría para predicar pero nadie le hacía caso, le decían que estaba loco. Y entonces un día el Señor le hizo soñar que tenía que hacer un arca bien grandísima. Cuando llegó el diluvio le dijo: entra, con todas tus mueras, todos tus hijos, que te pertenecen. Y cubrió el agua todos los árboles.(Noemí Albán, 38 años, 1994 , Boyahuasú, Colombia)

Yo no sé porqué Dios nos tapó los ojos. Tenemos vista pero no vemos nada. Es que la sabiduría venía de Dios primero. Tú sabes que la historia de los gente blanca dice que los ángeles eran primeros, que eran muchachos de Dios. De ahí uno que se rebeló con Dios y de ahí empezó los demonios. Por eso es que cada uno no tiene ciencia [...] Era tiempo del Antiguo Testamento cuando había guerreros y brujos, científicos... Ellos eran rey de sabiduría, enseña las cosas de otro mundo. Antigüamente eran como si fuera Dios, con una palabra hacen un milagro (Azulai Manduca, 43 años, San Martín de Amacayacu, Colombia)

Esta es creencia de nosotros: En la católica hay cielo, infierno y purgatorio. Para nosotros es igual. Nos recibe con gusto el dios todopoderoso NutapaYoi, le pone y le respeta en el cielo, que en ticuna se llama üüne, que quiere decir “encantado”, quiere decir un lugar especial (Abel Vento, 43 años, El Progreso, Colombia).

Tiene que haber un Dios más verdadero, claro.Yoi e Ipi no es igual al Dios verdadero. Puede ser como un profeta, un sabio poderoso, pero no es igual al Dios Verdadero (Abel Vento)

De estos testimonios se desprende que el sincretismo ha tenido lugar fundamentalmente en forma de inserción de los elementos míticos ticuna en un esquema ideológico cristiano o cuasi-cristiano aunque en algunos casos

haya podido ser al revés. Una forma de sincretismo en la que los elementos ticuna ocupan esencialmente el nivel formal, aportando la iconografía básica, aunque no toda, y los elementos cristianos constituyen fundamentalmente el nivel estructural-conceptual básico que la soporta.

Así, por ejemplo, el esquema dual del cristianismo (procedente a su vez de sincretismos propios) entre un juicio individual metafísico en el cielo y un juicio universal a los vivos en la tierra, en el fin de los tiempos, ha sido incorporado por los ticuna, quienes encajan a sus personajes míticos en esos papeles: *Taé* en el cielo, *Yoi* e *Ipi* en la tierra del fin de los tiempos. La noción de justicia ticuna que, en los tiempos precontacto se sancionaba probablemente de manera básicamente “no-divina” (a través del consenso social y la brujería), se reajusta al modelo de “pecado” cristiano y, como tal, pasa a ser considerada como un conjunto de normas concedidas por la divinidad y cuya infracción es sancionada por la misma. El contenido del pecado no cambia, porque este no se categoriza de acuerdo a los criterios cristianos (robar y matar no son los pecados más importantes) pero sí habría cambiado el resto del marco estructural en el que opera ese concepto. Es por ello que no puede hablarse de aculturación sino de sincretismo: se toman elementos de una y otra religión para crear algo nuevo, distinto (tesis-antítesis=síntesis).

Creemos que la evolución hacia esa síntesis puede observarse en la versión del mito de *Taé* recogida por Nimuendajú, la cual sería una versión de transición entre una escatología, la primigenia, y otra, la sincrética. Porque la *Taé* de la versión de 1929, a diferencia de la de versiones posteriores, aún conserva el elemento particularista de la antigua religión animista. Es cierto que esta *Taé* ya castiga la infracción de unas determinadas normas prefijadas, pero también lo es que en ocasiones causa daño al azar, sin propósito sancionador alguno, asimilándose en esto a

cualquier otro espíritu del universo animista amazónico¹⁴. Como vemos, después de todo, Nimuendajú sí tenía algún motivo para afirmar que *Taé* no representa una justicia divina. En las versiones siguientes, sin embargo, ese rasgo de punición aleatoria ha desaparecido, completándose perfectamente el sincretismo entre el elemento formal-iconográfico ticuna y el elemento estructural-conceptual cristiano.

De la misma manera sucede con el resto de los elementos de la antigua cosmología ticuna: los tres niveles se ajustan a la división cielo, tierra, infierno (Abel Vento), los tres dioses a las personas de la Santísima Trinidad (aunque existen discrepancias y confusión sobre la identificación de *Ipi* y *Yoi* que, dependiendo de los informantes son asimilados a Cristo o al Espíritu Santo respectivamente), *Mowacha* o *Taé* a la Virgen (también dependiendo de los informantes). Los elementos más fáciles de integrar a la nueva plantilla serán aquellos que se insertaban en esquemas parecidos en la mitología anterior, y al contrario sucederá con los que han de introducirse en estructuras diferentes. Así, la identificación de *Nutapa* con el Padre es clara, pero la estructura del mito de *Yoi* e *Ipi* no encaja en la de la Santísima Trinidad (El Espíritu Santo no es hermano de Cristo) como tampoco encajan *Taé* o las dos hermanas. Es por eso que en este sentido existe una cierta confusión y disparidad de opiniones, pues cada individuo trata de hacer sus propias combinaciones para conseguir encajar una estructura en la otra (así por ejemplo la figura de *Aiküna*, la hermana de *Mowacha*, se elimina prácticamente). La aculturación hace mella también provocando la confusión entre los mismos individuos, que ya no saben si *Yoi* e *Ipi* eran dioses o tan solo profetas (Abel Vento).

Y llegamos con esto al tema del fin del mundo como castigo colectivo de los dioses, al tema del pecado original que lo provoca y al tema del nuevo fin del mundo anunciado por los movimientos milenaristas que traerá la recuperación de

¹⁴ *Overburdened with tasks, she may involuntary cause damage to men through her mistakes*

aquella primera Edad de Oro perdida, y no podemos por menos que observar en esto un esquema estructural prestado del cristianismo, de uno que se repite a lo largo y ancho de toda la Biblia. La caída de Lucifer por el pecado (Azulai Manduca), la historia de Adán y Eva, el Diluvio Universal (la versión de Nimuendajú, Gilberto Ramos, Noemí Albán), la Segunda Venida de Cristo y el Fin de los Tiempos en el Apocalipsis...

En el análisis hermenéutico del *corpus* mítico puede encontrarse, con todo, la preexistencia de un antiguo mito cataclísmico ticuna: el de los sucesivos incendios de la tierra por *Ipi*, mito que se habría sincretizado posteriormente con el esquema cristiano, sincretismo del que, como en el caso del mito de *Taé*, puede tal vez rastrearse la secuencia. Es por eso que recojemos el mito en dos versiones diferentes (Azulai Manduca y Joao Laurentino) que reproducimos a continuación:

A. *Ipi se quemó con la manteca cuando iba a asar la carne. Murió y resucitó y cada vez que orinaba se quemaba el mundo. De ahí que en aquel tiempo cada cierto tiempo se quemaba el mundo, porque Ipi tenía ganas de orinar. Después el volvía a resucitar la gente (Azulai Manduca, 1994, San Martín de Amacayacu, Colombia).*

B. *Ipi preparó un armadillo, lo mató y de él extrajo la manteca. Yoi dividió esa manteca en dos y se quedó con una mitad. A partir de ese momento Ipi se volvió capaz de destruir el mundo. De tiempo en tiempo él resolvía limpiar la tierra porque en ella veía mucha suciedad, mucha gente, mucha selva. Y ahí entonces él solía quemar el mundo entero. Quemaba la tierra, quemaba el monte y acababa con todas las cosas, todos los pueblos (Joao Laurentino, 1981 Vendaal, Brasil. En Pacheco, 1988: 145)*

Si nos fijamos atentamente, en la primera versión las sucesivas destrucciones de la tierra no se asocian a ningún tipo de castigo o de justicia

divina, suceden porque sí, porque *Ipi* es una figura que encarna el desorden, que representa él mismo la transgresión de las normas socialmente establecidas, como un espíritu más del universo, un espíritu que los ticuna califican como *travieso*. En la segunda, la que ofrece Pacheco, como observamos, ya se ha introducido el elemento moralizante y la destrucción del mundo se ha convertido en un instrumento disclinar, no aleatorio, de la justicia divina que castiga las infracciones de los hombres.

No dudamos, por tanto, que existiese una escatología milenarista en el contexto religioso ticuna precontacto, pero esa no es la escatología a la que se refieren Pacheco y Oro cuando dicen que es autóctona. La escatología de la que ellos hablan es esta otra, una escatología sincrética, la escatología del Diluvio y de la montaña que queda por encima de las aguas, que, en vez de ser el monte Ararat, es *Vaipū*, la montaña a donde marcharon los *iüne* (pero que a veces también se los ubica en el cielo), la escatología en la que *Yoi*, en su particular Sinaí otorga las tablas de la ley oral, la tradición, al pueblo elegido, los *magūta*, la escatología en la que estos, como Adán y Eva, desobedecen a Dios y pierden su inmortalidad, en la que, como los ángeles, eran como dioses pero “cayeron” desde ese estado, la escatología en la que, como se verá en el siguiente apartado sobre los movimientos milenaristas, *Yoi*, como Jesucristo, ha de venir por segunda vez, o enviar alguien desde *Vaipū*, su cielo particular, para destruir el mundo y conducir a los justos (aquellos que aún no se han corrompido con la aculturación) a un nuevo milenio de prosperidad bajo la égida de la tradición.

El análisis de Pacheco no sólo nos parece erróneo sino que además se contradice a sí mismo sin que parezca caer en la cuenta de ello. Ello se debe a su confusión entre el mito primigenio de la destrucción del mundo, sin significación moral, y el mito sincretizado, de una carga moral aplastante. Así, igual que por un lado afirma que esos cataclismos no son catástrofes naturales sino instrumentos disciplinadores y moralizadores de los dioses (**Pacheco 1988: 141**),

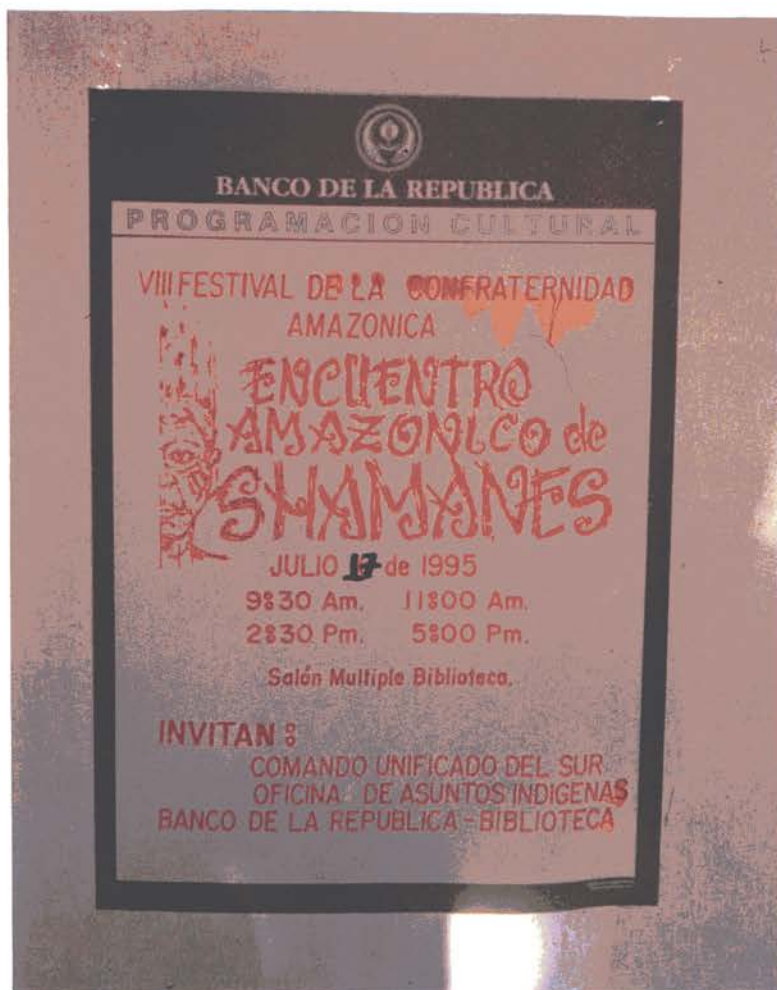
en otro momento no tiene reparo en decir que el fin del mundo es un castigo indiferenciado que *a destruição atinge a todos, pecadores ou nao, homens, animais e bens* (Pacheco 1988: 182) afirmación en la que apenas se esconde la otra versión, la versión primigenia de las destrucciones del mundo, desprovista de carga moral. El resultado es que Pacheco deja sumido al lector escrupuloso, al que cae en la cuenta de estas contradicciones en una confusión que se hacía necesario deshacer. Probablemente, Oro parte de las conclusiones de Pacheco para afirmar que el milenarismo ticuna es autóctono y comete, en nuestra opinión, el mismo error.

11.9. Breve síntesis final sobre la religión ticuna.

Queremos que se obtenga como conclusión a esta larga disertación sobre los diferentes aspectos de la religión ticuna que, de la forma en que sobrevive en la actualidad, esta no es sino un producto sincrético en el que se amalgaman, un tanto abigarradamente, las creencias animistas precedentes (intactas en el nivel ontológico de los seres no divinos y de la práctica chamánica) y otras nuevas nacidas a partir de la inserción de elementos formales ticuna en esquemas estructurales cristianos (en el nivel del panteón de dioses y la escatología). Los orígenes de este sincretismo probablemente se remontan tan lejos como el siglo XVIII pero, en su conjunto, han debido de producirse fundamentalmente en el siglo XX, con una progresiva tendencia hacia una mayor adopción de estructuras y conceptos cristianos a medida que avanzaban las décadas.

La religión ticuna se puede considerar, por tanto, como una auténtica religión que sobrevive hasta hoy en día aunque bajo la engañosa etiqueta del catolicismo¹⁵ cuya predicación no ha podido erradicarla sino tan sólo sincretizarla. Una religión que ha generado en este siglo siete movimientos milenaristas, que se expresa en lo cotidiano por medio del mito, de la práctica chamánica, de los ritos de iniciación y que ha construido toda una filosofía y una antropología en torno al concepto de enfermedad.

¹⁵ Los ticuna no crucistas o evangélicos de hoy en día cuando preguntados acerca de sus creencias religiosas se confesarán siempre católicos a pesar de que su conocimiento de esa doctrina es muy pobre. Esto puede ser en parte consecuencia de la pervivencia de una mentalidad de autoprotección frente a la brutalidad y autoritarismo de los antiguos misioneros y patrones. Nimuendajú observaba en 1929 cómo los ticuna se empeñaban en dejar siempre claro a cualquier brasileño que ellos eran cristianos, aunque muchos de ellos ni siquiera habían sido bautizados, mucho menos catequizados. Era esta una forma de reaccionar frente a la actitud de los patrones y misioneros, que les despreciaban, humillaban y ridiculizaban por ser "paganos".



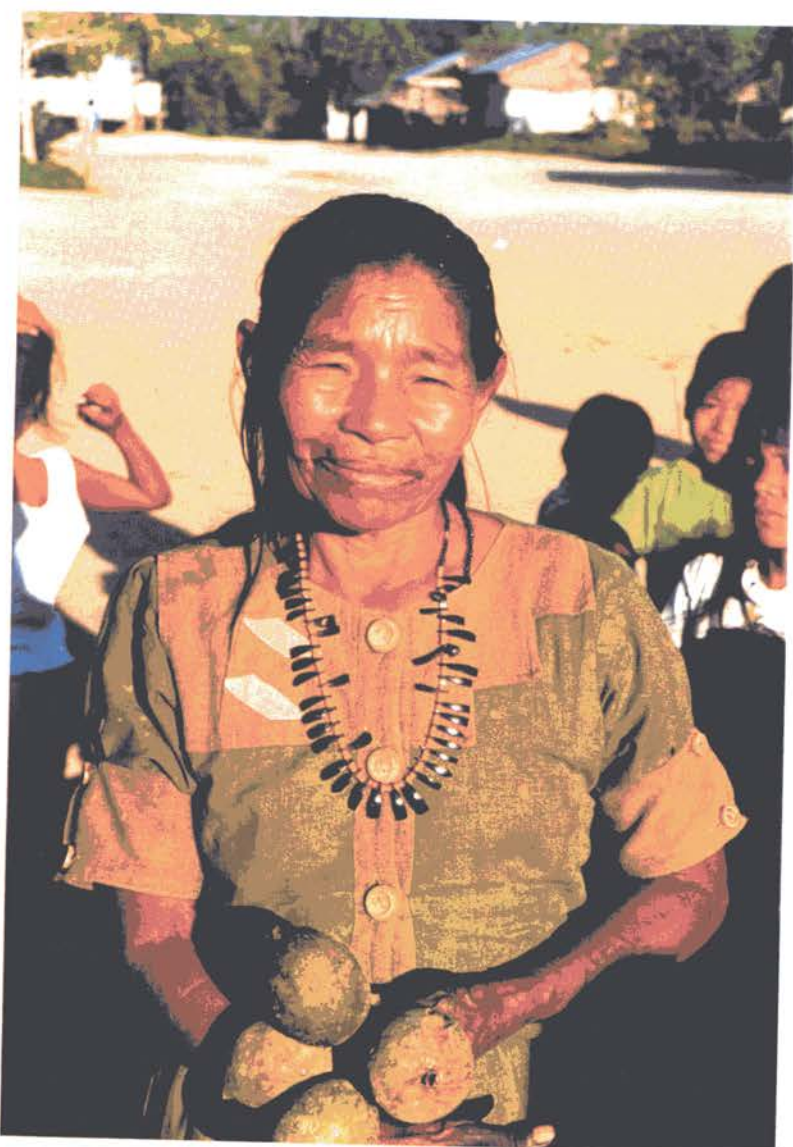
Propaganda del I Encuentro Amazónico de Chamanes



Enmascarados en una *pelazón* en Arara.



Enmascarados danzando alrededor del corral de la *worekü*



Mujer con pintura clánica y huito en la *pelazón* de Arara.



La fastuosidad y tamaño de escudos y máscaras es impresionante. Son verdaderas obras de arte que después se venden a buen precio a las tiendas de artesanías de Leticia





Diversos momentos del ritual: arriba, las *worecū* salen del corral para ser untadas con el jugo de huito protector; abajo, los chamanes con su atuendo ceremonial se preparan para el corte de pelo de las niñas.





Otros enmascarados se dirigen a la fiesta



La marca del sincretismo. Policía nacional participando en la *pelazón* con el escudo de Colombia en lugar de símbolos clánicos

CAPÍTULO XII.

TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS. LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS MILENARISTAS TICUNA (CC1910-1960)

12.1. Hacia un intento de explicación del fenómeno milenarista.

12.1.1. Definición de milenarismo. Diferencia entre “movimiento milenarista” y “movimiento mesiánico”.

La mayoría de los autores que han escrito sobre los movimientos religiosos que tuvieron lugar en la sociedad tucuna en el periodo cc1910-1971 les han conferido la etique de “movimientos mesiánicos” (Nimuendajú 1952: 137: 141; Cardoso, 1972: 92; Pacheco 1977: 52-82; Pacheco 1988: 153-190; Oro 1989: 11-26; Goulard 1994: 404-407). Nosotros creemos que el empleo de esta denominación no es del todo correcto y preferimos utilizar, con Vinhas de Queiroz, la de “movimientos milenaristas” (Vinhas 1963: 43-61). Esta apreciación en modo alguno nos parece nimia, pues pensamos que, para un adecuado análisis de los fenómenos sociales, es necesario tener muy claros los criterios categoriales y terminológicos con los que se trabaja pues son las herramientas que garantizan un conocimiento fundado verdaderamente en principios científicos. En ese sentido hemos considerado necesario, ante la confusión de los autores, empezar por definir qué se entiende por “movimiento mesiánico” y qué por “movimiento milenarista” y cuáles son las razones por las que los fenómenos a analizar no se ajustan a la primera categoría.

De acuerdo con Vinhas de Queiroz por milenarismo entendiase, *a principio, apenas as crenças segundo as quais Jesus Cristo e os santos deviam reinar mil anos sobre a terra; em seguida, ganhando extensao o termo, [es decir,*

aplicándose, no como mera etiqueta particular, sino utilizando el término cristiano para categorizar un concepto más general, de ámbito transcultural] *passou a significar toda esperança numa especie qualquer de paraíso terrestre* (Vinhas de Queiroz, 1963: 43). Norman Cohn nos ofrece más detalles acerca de las características que presentan estos “movimientos milenaristas”, que se especifican en la siguiente definición:

Todo movimiento inspirado por la noción de una salvación que debería ser: a) colectiva, en el sentido de que sería una salvación de los fieles en cuanto grupo; b) terrestre, visto que sería realizada en este mundo y no en un paraíso extraterrestre; c) inminente, debiendo manifestarse en el tiempo actual, en breve y de repente; d) total, debiendo transformar por entero la vida en la tierra, de suerte que no se trata de una mejora, sino de la instauración de la misma perfección; e) sobrenatural, ya que no se manifestaría por medios ordinarios (Cohn 1960: 9-10)

Por su lado, el movimiento mesiánico se define, de acuerdo con Ari Pedro Oro, como *o movimento em que a reorganização de uma sociedade, ou a produção de uma nova sociedade* [de esta sociedad perfecta, de este paraíso en la tierra, de este *millenium*, definido en las coordenadas culturales que sea] *se dá no encontro, e na ação conjunta, de um grupo social e de um personagem do tipo carismático (Oro 1989:11)*- Este personaje, en palabras de Desroche que, a su vez lo toma del propio Cohn, es

un redempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses soit de manière universelle soit pour un group isolé et qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur [...] À la différence du prophète, qui se réclame seulement d'une mission reçue de Dieu ou de l'agent surnaturel suprême, la messianité implique un lien d'identification plus poussé avec ce dieu, généralement un lien de parenté: si le prophète est uni au dieu par un lien électif, le Messie est uni à Dieu par un lien natif (Desroches 1968: 845)

Los términos “movimiento mesiánico” y movimiento milenarista” están íntimamente relacionados. Tanto, que han sido comúnmente utilizados como sinónimos en la literatura sociológica. Para el propio Desroches el milenarismo es *le mouvement socio-religieux dont le Messie est le personnage* (Desroches 1968: 845). Con ello el autor estaría implicando que no pueden existir movimientos milenaristas, en la forma en que son definidos por Cohn, sin la existencia de un mesías, y los datos etnográficos- los movimientos de los propios ticuna, por ejemplo- nos demuestran que esto no es cierto. La confusión proviene, pues, de no saber separar dos conceptos que se sitúan a niveles de categorización distinta, siendo la categoría “movimiento milenarista” la más englobante. A partir de esta premisa, todos los movimientos mesiánicos pueden considerarse movimientos milenaristas, pero no todos los movimientos milenaristas son movimientos mesiánicos, porque aunque todos estén dirigidos por algún tipo de líder carismático, no todos alcanzan la categorización de mesías en la forma en que es definida por Desroches¹.

Es por ello que preferimos utilizar la denominación de movimientos milenaristas para englobar con ella a todos los movimientos religiosos ticuna pues, si bien es cierto que algunos, como veremos, sí son abiertamente mesiánicos, otros no comparten las características de ese tipo de liderazgo. Todos estos movimientos comparten plenamente las características comunes a este tipo de fenómenos, que nosotros resumimos básicamente en la creencia en un nuevo orden social para el presente o el futuro muy inmediato que acabe con el existente, que se rechaza, a través de una determinada *praxis*, creencia y acción que se manifiestan y materializan en términos esencialmente religiosos, valga decir, apoyados en lo trascendente o sobrenatural y no en la estructura real de las circunstancias sociales existentes. También se les ha dado a estos movimientos el

¹ Para Pereira de Queiroz, por último, sería necesario considerar un tercer concepto en el análisis de este tipo de movimientos: el de “mesianismo” o “esperanza mesiánica” entendido como la *creeça, a expectativa da vinda de um enviado divino que trará aos homens a felicidade terrestre que ainda nao se traduziu em movimento* (Pereira de Queiroz 1977: 46).

nombre de movimientos salvacionistas pues todos implican la necesidad de salvación, de rescate de un mundo que se contempla como imperfecto (normalmente corrompido moralmente) un mundo en el que se está sufriendo y del que se siente, por tanto, la necesidad de huir, de salvarse, por sus propios medios o por los de alguien extraordinario que les ayude (mesías).

Partiendo de ese punto aún podríamos considerar una categoría más amplia en la cual se podrían englobar los movimientos milenaristas. Se trata de lo que Wallace denomina *movimientos o procesos de revitalización* (Wallace 1966) y que él define simplemente como creencias y prácticas destinadas a conseguir una mejora drástica en las condiciones inmediatas de la vida de un grupo y/o en la perspectiva de una vida futura próxima. La diferencia fundamental con nuestra definición es que esta incluye movimientos que también tratan de instaurar el nuevo orden social por medio de instrumentos políticos, bien que nunca estén desligados plenamente de una cierta base religiosa: así el fenómeno de Juana de Arco o el de las rebeliones indias de los Estados Unidos de Norteamérica (Harris 1985: 467). Esta ampliación del campo nos permitirá considerar, como ya razonaremos, el movimiento del CGTT y la lucha de los ticuna por la tierra y la autonomía como un movimiento revivalista con innegables improntas religiosas heredadas de movimientos anteriores.

Una de las características fundamentales de los movimientos de revitalización y milenaristas es el tema del retorno a un Edad de Oro. El nuevo orden social que se encarna en el *millenium* es una reedición de un régimen social ya experimentado en el pasado, sea en el terreno histórico o, más comúnmente, en el del mito, que se pretende “revitalizar”. En palabras de Desroche, *no se evoca un punto omega sino invocando primero un punto alfa* (Desroche 1968: 848).

El tema del fin del mundo o de su inminencia es bastante recurrente en los movimientos milenaristas pero es un error suponer que esta es una condición *sine qua non* de los mismos, error probablemente inducido por la gran influencia que ha ejercido el milenarismo de origen cristiano en la formación de la mayor parte de los movimientos milenaristas contemporáneos. Cuando la creencia en este fin de los tiempos efectivamente se da y es uno de los motores que animan el movimiento las prácticas que este trata de instaurar no suelen verse exactamente como el proyecto del nuevo orden social sino como el instrumento, el vehículo a través del cual los fieles obtendrán la salvación, es decir, serán rescatados de la destrucción del mundo para vivir en ese nuevo mundo (milenio) de plenitud.

Es importante abrir la puerta, por otra parte, a toda una subsecuente tipologización de los movimientos milenaristas en otras categorías más concretas, más constrictivas. Milenarismo es una etiqueta quizá demasiado general para definir con precisión un movimiento. Dentro del mismo se pueden distinguir numerosas subtipologías, atendiendo a diferentes criterios que a veces se entrecruzan entre sí, yuxtaponiendo el mismo fenómeno en diversas categorías complementarias. Se puede hablar de movimientos “nativistas” o “revivalistas”, de *cultos cargo*, de milenarismos cristianos, judíos, musulmanes, etc.; se puede hablar de micromilenarismo o macromilenarismo; se puede hablar de pre o de postmilenarismo, y a todos ellos se les puede añadir el atributo mesiánico o no. Dentro de la categorización los que son mesiánicos se podría también afinar bastante más y distinguir entre aquellos con un mesías históricamente ausente, o históricamente presente (en cuyo caso este puede ser “pretendiente”, cuando él mismo se arroga esa característica, o “pretendido”, cuando esa mesianidad no es reclamada por el personaje sino atribuida por su círculo de seguidores, sea en vida, sea a título póstumo). Todas estas categorías nos serán de gran utilidad a la hora de tipologizar la larga serie de movimientos milenaristas que han tenido lugar entre los siglos de este siglo.

A este respecto queremos comenzar dicha tipologización con la división de estos en dos grandes bloques de acuerdo a un criterio de génesis que coincide, y no casualmente como veremos, con el criterio histórico-cronológico. Así, distinguiremos en primer lugar una primera serie de movimientos milenaristas, los que tienen lugar desde principios de siglo a 1960, de origen endógeno, surgidos al interior de la sociedad ticuna, sin estructura organizativa institucionalizada, a partir del propio sustrato escatológico sincrético que venimos de analizar en el anterior capítulo. A estos les sucederán en el tiempo otros dos movimientos de origen exógeno, que tienen su origen en la sociedad occidental : las iglesias fundamentalistas evangélicas (mayoritariamente de denominación pentecostal) y el movimiento o Iglesia Cruzada o de la Santa Cruz, de estructuras organizativas institucionalizadas y de filiación plenamente cristiana. A estos habría que añadir, además, el representado por la movilización del CGTT para el cual es difícil encontrar una categoría precisa: cronológicamente se emparejaría con los movimientos cristianos y existentes en la actualidad, tiene parte de exógeno, pues se apoya en un modelo de reorganización política creado por el SPI-FUNAI, y parte de endógeno pues sus protagonistas son ticanos y sus objetivos, tradicionalistas.

Sólo estos tres últimos, los de cuño cristiano más el político del CGTT, han sobrevivido hasta nuestros días. Los restantes, surgidos en una situación histórica diferente, la del régimen patronal, tuvieron una vida muy efímera y un final, en ocasiones, trágico. Será de estos primeros de los que nos ocuparemos a continuación antes de pasar a analizar los otros, básicamente la Iglesia Cruzada y La Iglesia Pentecostal, que constituyen los sistemas de creencias mayoritarios entre la población ticuna en la actualidad.

12.1.2. Las teorías sobre el milenarismo.

La explicación de las creencias milenaristas o salvacionistas y los movimientos que les van asociadas como un fenómeno socio-religioso único al que se pueda aplicar un único modelo analítico es una tarea emprendida por muchos autores. Vamos a intentar aquí ofrecer un breve resumen de los que creemos han sido los enfoques más principales sobre el tema intentando después sacar alguna conclusión para el análisis del fenómeno milenarista tswana.

De acuerdo con Ari Pedro Oro los distintos intentos explicativos se pueden dividir, *grosso modo*, en dos grupos de opiniones o macroenfoques:

1.El enfoque marxista, el de aquellos que consideran preponderante para la emergencia de los movimientos la opresión socio-económica de un grupo o clase social sobre otro, viendo a estos como expresiones políticas de naturaleza revolucionaria en contextos en los que no es posible el surgimiento de una verdadera conciencia de clase que se plantee la acción en un terreno nítidamente político. Es un enfoque representado por autores como Balandier, Lanternari, Worsley o Burridge.

De acuerdo con Balandier, la situación colonial es determinante para entender el surgimiento de los milenarismos contemporáneos africanos. La reacción contra esta situación de dominación se produjo en términos religiosos porque los demás canales de respuesta estaban totalmente cerrados. Eso significa

para el autor que los mesianismos vehiculan demandas auténticamente políticas que no se pueden expresar como tales (**Balandier 1955: 477**).

Lanternari apunta asimismo a la necesidad de situar el fenómeno en el contexto histórico y económico de los grupos protagonistas. Aunque reconoce que el colonialismo o los fenómenos de aculturación no son los únicos factores que explican los movimientos proféticos indígenas reconoce que son de lejos los más importantes (**Lanternari 1962: 320**) y los que determinan las condiciones necesarias para la aparición de los mismos.

El acercamiento de Worsley al fenómeno milenarista se basa en una combinación de los modelos de análisis marxista y evolucionista y su conclusión podría resumirse de la siguiente manera: en grupos sociales con bajos niveles de organización política (tales como las contemporáneas sociedades sin estado o las clases campesinas de la historia occidental pasada y presente) las reacciones contra la opresión política presentan una fuerte tendencia a adquirir la forma de movimientos religiosos milenaristas. Este tipo de movimientos tienen bastante éxito como constructores de una integración política en situaciones como las mencionadas arriba. En sociedades que carecen de instituciones políticas centralizadas, divididas en pequeñas y aisladas unidades sociales (el clan, la aldea, etc.), la unidad que no se puede alcanzar políticamente se obtiene por la vía de la religión y, más aún, de la religión milenarista, pues a través de esta se rechaza la sociedad presente y se apunta a la construcción de una nueva. En una sociedad disgregada en numerosas unidades, recelosas unas de otras pero buscando unirse en torno a un nuevo núcleo, el líder -que para Worsley es siempre un líder político aunque tome la forma de un profeta- debe evitar ser visto como el representante del interés de cualquiera de los grupos particulares. De esta manera, proyectando su mensaje hacia el plano sobrenatural obtendría la

neutralidad necesaria y aseguraría la integración haciendo derivar su autoridad de una fuente extrahumana y sagrada.

A esta explicación Worsley añade una proposición evolucionista, pues considera que este tipo de ideologías sólo pueden tener lugar en aquellas sociedades que carecen de un nivel suficiente de conocimiento científico, lo cual impide a la gente encontrar una forma de interpretación de la realidad diferente de la sobrenatural. Así, milenarismo es sinónimo de revolución política en sociedades no-secularizadas. Desde posiciones evolucionistas cuasi decimonónicas Worsley destierra las ideologías milenaristas a aquellas sociedades que no han alcanzado, en palabras de Comte, el Estadio Positivo de pensamiento.

La concepción marxista de Worsley está presente en la diferenciación que hace entre movimientos milenarios activos y pasivos. Los primeros son los que intentan establecer el *millenium* sobre la tierra y en el tiempo presente y pueden ser considerados como una fuerza revolucionaria que amenaza las viejas estructuras sociales. Los segundos posponen el día del *millenium* para el mundo del Más Allá y substituyen la acción social por una especie particular de ascetismo moral, culpando de los males sociales no a los gobernantes de este mundo sino a los mismos individuos como pecadores. De acuerdo con Worsley estos movimientos pasivos tienen siempre un origen secundario, siendo epígonos de movimientos activos cuya energía revolucionaria ha sido drenada como consecuencia de la imposibilidad de victoria (Worsley 1968: 221-256).

La explicación puramente marxista y evolucionista debió de parecer reduccionista y miope incluso al propio Worsley quien, a lo largo de su obra, trató de matizarla con la introducción de otros conceptos complementarios. Es así que en algún momento de la exposición considera la posibilidad de cambiar el

término *social oppression* como *causa generatrix* de los movimientos mesiánicos por el más subjetivo y psicológico de *dissatisfaction* o frustración, causada por la falta de medios institucionalizados a través de los cuales la gente pueda satisfacer sus aspiraciones. El cambio se debe a que el autor se ve enfrentado a la necesidad de explicar determinados cultos *cargo* melanesios surgidos en comunidades que nunca habían tenido contacto con los blancos, es decir, donde no había opresión pero donde la llegada indirecta de algunos bienes occidentales había despertado un deseo en los nativos de obtener más de esas mercancías, deseo que no tenían manera de satisfacer (Worsley 1968: 247).

2.El segundo grupo de autores se sitúa en una posición más culturalista y psicologicista. Está formado por aquellos que consideran que el análisis marxista es demasiado reduccionista y no explica satisfactoriamente el surgimiento de los movimientos milenaristas, en el cual intervienen una multiplicidad de factores (sociales, económicos, políticos, religiosos,-culturales, psicológicos, etc.) sin que se puedan establecer prioridades entre ellos. Todos son importantes y algunos lo serán más que otros dependiendo del movimiento en particular que se analice. Entre este grupo de autores se sitúan BurrIDGE, Pereira de Queiroz, Desroche, Bastide, Seguy, Bloch, Oro, y, por supuesto, nosotros mismos, toda vez que rechazamos el reduccionismo marxista y consideramos la necesidad de una explicación multicausal de los fenómenos y, más aún de los fenómenos religiosos.

A caballo entre los dos enfoques se encuentran autores como BurrIDGE quien, confesando un enfoque de tendencia marxista, introduce el importante factor psicológico de la necesidad de reconstruir el mundo de los valores amenazado por la aculturación en sociedades dominadas colonialmente. La interpretación de BurrIDGE también arranca de un punto de partida político pero

incluye enfoques analíticos más amplios. BurrIDGE quiere mostrar lo importante que es el sistema social de valores para dar sentido y equilibrio psicológico a la vida de los individuos, porque : a) provee a la gente de criterios de ponderación de sí mismos y de los demás que permiten definir la situación presente de la gente y sus aspiraciones en el futuro en el seno de una sociedad y b) le da a la gente una verdad, algo que es percibido como inmutable a través de ciertas creencias religiosas que construyen una cosmovisión con pleno sentido.

Por tanto, es necesario contar también con los factores axiológicos y psicológicos además de con los políticos. Para BurrIDGE estos tres elementos son interdependientes y se encuentran formando parte de lo que él llama “el concepto de integridad”. El núcleo central de la integridad descansa en el mundo de los valores sociales, los criterios para medir la conducta humana, porque no sólo permiten al individuo darle sentido a su vida concediéndole un puesto determinado en la sociedad sino que también definen los criterios de poder.

La clave para entender los movimientos milenaristas no se encuentra en el mero hecho de la opresión sociopolítica, dirá BurrIDGE, sino en la ruptura de este concepto global de integridad. Esto sucede cuando un nuevo conjunto de valores entra en competición con los antiguos y se introducen unos nuevos criterios de medir al hombre y al poder. La gente se desorienta, los viejos valores se cuestionan y los nuevos aún no se han establecido plenamente. Los individuos necesitan sentir que los principios que conforman sus vidas cotidianas y su sociedad son permanentes y firmes. Cuando la permanencia de estos principios es puesta en duda por la aparición de otros que los contradicen, cuando todo está cambiando, la gente tiende a buscar la seguridad que necesita en un mundo perfecto que no es susceptible al cambio: el *millenium* (BurrIDGE 1969: 97-169).

En este mismo orden de cosas Henry Desroche ve el origen de los milenarismos en una doble frustración: la económico-política y la socio-cultural (**Desroches 1973: 109**). Pereira de Queiroz nos demuestra como en ciertas regiones rurales de Brasil el origen de los movimientos resulta principalmente de una anomia social y no de una situación de dominación-subordinación (**Pereira de Queiroz 1977: 129-423**) Para Bastide, como para BurrIDGE, los milenarismos se explican en razón de una desestructuración del antiguo orden social, el cual implica la pérdida parcial de la identidad social o étnica pero esta no es una condición necesaria para el surgimiento de la idea mesiánica. Es necesario, además, que el grupo posea una mitología apropiada al caso, sea autóctona o prestada de fuera, sin la cual el mensaje milenarista no puede aparecer (**Bastide 1975: 154-155**).

Seguy introduce el valiosísimo concepto de la “frustración relativa” como origen de muchos movimientos milenaristas. Según el autor el milenarismo no puede entenderse burdamente como originado en una situación de opresión socio-económica extrema que generaría una frustración en términos absolutos sino en una “frustración relativa” a las expectativas de los individuos que aunque puede parecer superficial si se compara con otras situaciones de miseria extrema pero que no puede dejar de ser percibida como insoportable para aquellos que la viven. Es en estas situaciones de desequilibrio entre lo que se tiene y lo que se desea y no simplemente en las situaciones de privación, donde se dan las condiciones idóneas para que surja un movimiento milenarista (**Seguy 1983: 89-93**). Una idea que completa la apuntada por el propio Worsley con su concepto de *dissatisfaction* o la que yacía tras el concepto de “integridad” de BurrIDGE idea que puede remontarse hasta Barber quien la definía como *la desesperación causada por la incapacidad de obtener aquello que la cultura definió como la común satisfacción de las necesidades vitales* (**Barber 1941: 664; en Vinhas, 1963: 55**).

Interesante es el enfoque culturalista de Maurice Bloch quien compara los movimientos milenaristas con los ritos de iniciación. De acuerdo con Bloch, a través de los ritos de iniciación se lleva a cabo en muchas culturas un proceso de legitimación del sistema de autoridad y de la sociedad en su conjunto. A través de la iniciación los niños son sometidos a una muerte simbólica que les permite unirse temporalmente al mundo trascendente, el mundo de lo permanente. Entonces renacen de nuevo pero con un *status* diferente, el de agentes sociales y políticos activos, pues esta es la diferencia entre el hombre y el niño. La naturaleza (el niño) se convierte en cultura (el hombre) por medio de algún principio de permanencia, de trascendencia, que sostiene las instituciones sociales. Los movimientos milenaristas, como los ritos de paso, suponen también un proceso de muerte simbólica (el abandono de las viejas maneras contingentes de vivir para vivir en un mundo permanente y trascendente) y un nuevo renacimiento a una nueva forma de vida, la construcción de un nuevo hombre (Bloch 1992: 85-98).

En conjunto, todos estos autores están de acuerdo en señalar que los movimientos milenaristas pueden surgir de contextos socio-económicos y culturales diferentes y que pueden tener objetivos y funcionalidades diferentes:

- Así, los movimientos pueden surgir en contextos de inexistencia de opresión social generados por una causa puramente religiosa, como las migraciones guaraníes hacia la “Tierra sin Mal” ya antes de la llegada de los europeos o de “frustración relativa” como los cultos *cargo* en sociedades melanesias no colonizadas.

- Pueden tener un objetivo y funcionalidad *contraaculturativo*², frente a una situación de aculturación y cambio, expresando un deseo de retornar a la

² Pero no se puede aceptar la afirmación de Herskovits de que todos los movimientos milenaristas indígenas son por definición *contra-aculturativos* (Herskovits, 1949: 531)

vida del pasado, una vida que todavía se recuerda porque sus protagonistas la vivieron con anterioridad. Son los movimientos que hemos denominado “nativistas” o “revivalistas”.

- O pueden, por el contrario, buscar en el milenio una utópica situación aculturada, en la que se obtienen, en un grado de sincretismo variable, los deseados elementos de una cultura ajena, la integración, *sui generis*, al *modus vivendi* de los occidentales como en los cultos *cargo*, por ejemplo.

- Los movimientos pueden tener una función de restauración de una situación de anomia social, generada o no por la opresión, generada o no por la aculturación.

- Desde el punto de vista político los movimientos pueden ser revolucionarios, como expresión religiosa de un proyecto de cambio social en el sentido que les da Worsley o Balandier, y dentro de estos cabría distinguir aquellos de cuño militarista, los que intentan establecer el *premilenio* o el *milenio* por medio de la violencia, o de signo pacifista cuando este se da en términos puramente religiosos, o, por el contrario, tener características antirrevolucionarias (post-políticas en la terminología de Seguy) renunciando a la transformación global del mundo exterior para dedicarse a la transformación interna del individuo o, en todo, caso del grupo de elegidos. Algunos de estos movimientos postpolíticos pueden surgir, como decía Worsley, de movimientos revolucionarios fracasados pero no necesariamente. Seguy subraya la no-univocidad de la relación religión-política en lo que atañe a los movimientos milenaristas. En este sentido, dice el autor, *algunos movimientos son pre-políticos, otros postpolíticos* (Seguy 1983: 38).

- Los movimientos milenaristas tienen también una importante función psicológica. De acuerdo con Bastide permiten recuperar la autoestima a

poblaciones con bajos niveles de la misma, transformando su complejo de inferioridad en conciencia de pertenecer a un grupo de elegidos (**Bastide 1975: 155-160**)

- Los movimientos milenaristas, por último, no están reducidos a las sociedades precapitalistas sin estado ni a las sociedades precientíficas, como afirmaba Worsley. De hecho pueden aparecer en cualquier tiempo y lugar y no necesariamente tienen que darse bajo coordenadas estrictamente religiosas. Movimientos políticos como el marxismo-leninismo o el nazismo pueden, de hecho considerarse como movimientos milenaristas laicos occidentales o, si preferimos la etiqueta más amplia, movimientos de revitalización.

En conclusión, y como dice Pedro Ari Oro, queda constatada la imposibilidad de ajustar todos los movimientos milenaristas o de revitalización, aún manteniendo todos una serie de características comunes innegables, a un único modelo explicativo (**Oro 1989: 20**). La variedad de la muestra histórico-etnográfica es enorme y en cada movimiento se producen características particulares que es necesario explicar particularmente, es decir, históricamente, atendiendo a las circunstancias concretas que rodean al movimiento. Si esto es cierto de los movimientos milenaristas en su conjunto, lo es también de los movimientos ticuna en particular pues estos tampoco pueden ser sujetos con exactitud a un único modelo analítico puesto que sus manifestaciones se van metamorfoseando con el paso del tiempo a medida que el contexto histórico en el que están inmersos lo va haciendo y les va afectando. Es por ello que, a nuestro entender, el análisis de los movimientos milenaristas ticuna exige fundamentalmente el análisis de su evolución histórica, y eso es lo que vamos a desarrollar en los siguientes apartados, empezando por una descripción narrativa de los primeros movimientos y pasando después a analizar sus entrañas, teniendo

siempre en cuenta la perspectiva multicausal y no la reduccionista a la hora de la disección.

Como prefacio a este análisis, permítaseme una esquemática tipologización de los movimientos ticuna que nos permitirá irnos haciendo una idea general sobre los mismos. De acuerdo a nuestro propio criterio estos pueden dividirse en las siguiente categorías, que se ordenan en un secuencia cronológica:

1. Movimientos endógenos.

a) Movimientos “nativistas” o de “revitalización” (movimientos I, II, III, IV). Principios de siglo, año 1940. No mesiánicos.

a-b) Movimiento de transición entre el “nativismo” y los cultos *cargo* (movimiento V).1941. No mesiánico.

b) Movimientos del tipo culto *cargo* (VI, VII). Décadas 40 y 50. Mesiánicos.

2. Movimientos exógenos

c) Movimientos de cuño cristiano (VIII- IX). Décadas 60-70, hasta la actualidad.: c1) Iglesias evangélicas (no-mesiánico)

c2) Iglesia Cruzada (mesiánico)

En este capítulo se analizarán como ya se ha explicitado en el título los primeros movimientos, los endógenos, dejándose el estudio de los de tipo cristiano, por su crítica relevancia actual, para el siguiente.

12.2.Descripción, clasificación y análisis de los primeros movimientos milenaristas ticuna (cc1910- 1960).

12.2.1.La secuencia cronológica. Descripción de los movimientos.

Primer Movimiento (Perú, fecha indeterminada a principios de siglo)

El movimiento tuvo su origen en las visiones proféticas de una adolescente que reunieron en torno a la misma a una buena cantidad de ticunas. El movimiento fue reprimido por los brasileños que mataron a algunos indios y se llevaron presa a la joven (Nimuendajú 1952: 138).

Hasta la fecha la breve reseña de Nimuendajú, obtenida en 1929, era la única información recogida en la literatura acerca de este movimiento. Esta tesis aporta nuevos datos al respecto, pues en nuestro trabajo de campo tuvimos la suerte de conocer al nieto de aquella joven, que resultó ser el propio *curaca* de El Progreso, Abel Vento, quien nos ha proporcionado nuevos datos sobre aquel movimiento. Nimendajú sitúa el acontecimiento entre 1880 y 1890, pero la edad de Abel en el momento de la investigación (43 años) y de su padre, el hijo de la joven (73) nos hace adelantar esa fecha, que calculamos en *circa* 1910 o incluso posteriormente, en el intervalo 1910-1920. Hemos querido reproducir

íntegramente el siguiente relato que nos hace Abel sobre los detalles de aquel movimiento. La narración es un poco larga pero su condición de testimonio inédito creemos que bien merece su publicación:

Ella tuvo una visión, una aparición, en esa montaña que llaman Cantagallo, que queda cerca, como entre esto y Arara. Entonces ella veía que una mujer, no se si seria la Virgen María o algún poder de Dios, ella hablaba con esa mujer. Ella escuchaba todo el tiempo campanazos desde el cielo hacia abajo y ella miraba una escalera que venía de la tierra al cielo y un hilo que también bajaba. Ella tuvo mucha conversa con la virgen pero los otros no veían nada. La conversa que ella tuvo con aquella mujer le decía que reuniera a todas las personas: familiares, no familiares, de distinto parte. Ella avisaba ya a los demás compañeros y les decía que se le había aparecido y que decía que vivían juntos, que hicieran una comunidad y vivieran tranquilos. Porque antes no vivían juntos. Todos vivían aislados.

La aparición dijo: “Vivan juntos, trabajen, compartan, pero no vaya a faltar la pelazón”. Aunque no haya muchacha para la pelazón ellos tenían que celebrar a diario, con los tambores, soplar los bocinos, entonar la taricaya. Así pasó grande tiempo y se había reunido grande cantidades de gente donde aquella señorita. Soplaban las bocinas que se escuchan a largas distancias. Y pasando unos años la señorita ya iba creciendo y se iba cogiendo el poder de la aparición. Ella lo que decía era cierto. Bueno...Y llegó la ley del Perú, les llegó esa noticia: que hay una muchacha que está engañando a la gente, que dice que habla con Dios. Ahí supo la ley de Perú desde Iquitos y un día mandaron una tropa de soldados. Llegó la ley, le cogieron a la muchacha, le amarraron y comenzaron a diversar a la multitud, los hicieron correr, los amenazaban de todo tipo. A ella la llevaron, ella no sabía el castellano nada, nada. La llevaron pa' Iquitos y la metieron al cárcel. Estuvo una semana, le decían que era una mentirosa. Y entonces a la semana en la noche se le apareció la aparición, una mujer será, una virgen, dentro del cárcel. Con el poder de la aparición la puerta se le abrió por sí misma, por el poder de Dios, de Yoi-Ipi. Se voló, vivió en el monte comiendo lo que podía hasta que nuevamente llegó aquí de nuevo, después de 5 meses. Nuevamente ella quiso seguir pero en cuanto la ley lo supo vino. Pero ella ya no se dejó coger. Se fue para el monte. Y después la aparición que tenía la dejó a ella, no siguió más, y esa mujer después consiguió su marido y mi papá fue el primer hijo. Esa es

la historia del Cantagallo y por eso es una montaña encantada, hasta hoy es que se escuchan los tambores, bocinos. Sería de los que no pudieron marcharse y quedaron encantados. [...] De donde la ley no lo hubiera acabado quién sabe lo que sería, de pronto tierra santa, porque eso es lo que quería la aparición.(Abel Vento, 43 años, El Progreso, Colombia)

2º Movimiento (cc 1920. Río Jacapurá, Brasil)

Del segundo movimiento se tienen también muy pocas noticias, exclusivamente las que ofrece Nimuendajú, que tan sólo habla de oídas. De acuerdo con este autor el movimiento tuvo lugar aproximadamente diez años después del primero y si aceptamos como más probable la fecha de 1910-20 este habría tenido lugar entre 1920-30.

De acuerdo con Nimuendajú, un joven, Aureliano, comienza a tener visiones en las que los inmortales le revelan cosas. Sus congéneres le construyen una casa aparte para que pueda seguir recibéndolas allí. El profeta congrega en torno a sí numerosos indios y de nuevo los brasileños acaban con el movimiento arrestando al muchacho so pretexto de que no pagaba impuestos por las guitarras que fabricaba. (Nimuendajú 1952: 138)

3 Movimiento (cc.1932, Atiparaná, Brasil)

La fuente de información es Vinhas de Queiroz quien tampoco es testigo presencial y recoge estos datos de boca de los brasileños de la zona en 1959. De acuerdo con estos informantes un grupo de ticunas se reunieron en torno a 1932 en el río Atiparaná para esperar la aparición de “Dios”. Una epidemia causó la muerte de numerosas personas, provocando la dispersión del movimiento, de

cuyo paso por la región sólo habría quedado la existencia de un cementerio en aquel lugar (Vinhas de Queiroz 1963: 45-46)

4º Movimiento (1938-39, igarapé Sao Jeronimo, Brasil).

Es de nuevo Vinhas de Queiroz quien recoge la existencia de este movimiento. Un jaguar anuncia a un joven que una inundación lo arrasaría todo, incluyendo el barracón del patrón. Muchos ticunas se fugan a la cabecera del *igarapé* donde hacen una gran chacra colectiva y una maloca grande como las de la antigüedad (i). Pasados unos meses, al no cumplirse la profecía, la gente se dispersa (Nimuendajú 1952: 46).

5º Movimiento (1940- enero de 1941, igarapé Sao Jeronimo, Brasil).

Este movimiento está ya documentado con mucho más detalle, pues ocurrió sólo dos meses antes de la segunda visita de Nimuendajú a los ticuna, y fue relatado a este por boca de sus propios protagonistas.

Ngorane, un muchacho de 13-14 años, tiene visiones en las que se le aparece *Tekukira*, hijo de *Ipi*. Este le conduce hasta donde él vive con algunos inmortales, en *Éware*, quienes poseen *todos los bienes de la civilización*. El mensaje ordena regresar a *Taiwegüne*, el lugar abandonado por Yoí al final del Tiempo Mítico y que según el mito, se situaba cerca de *Éware*, es decir en las cabeceras del *igarapé* Sao Jeronimo, y construir una gran casa en el estilo antiguo para realizar fiestas tradicionales porque está próximo un diluvio que

acabará con los “civilizados” y del que sólo sobrevivirán los ticuna que marchen a ese lugar y obedezcan esta orden.

El padre del muchacho, José Nonato, hace correr la voz y para enero de 1941 la mayoría de los habitantes del *igarapé* Sao Jeronimo estaban reunidos en aquel lugar donde, según *Ngorane*, se localizaba *Taiwegüne*. Puesto que José no tenía ningún tipo de autoridad en materia religiosa -sigue Nimuendajú- un viejo chamán llamado Juliao asumió el mando de los congregados, pero su habilidad para dirigir a la grey era también deficiente. Los ticuna abrieron rápidamente una gran chacra colectiva e intentaron construir una maloca, tarea en la que fracasaron porque ninguno conocía ya bien la técnica de construcción.

El movimiento acabó cuando el patrón del *igarapé* Sao Jeronimo, nuestro ya conocido Quirino Mafra, por aquel entonces aún el hombre más poderoso de la región, viendo cómo el movimiento desangraba su fuerza de trabajo, se presenta en el lugar amenazando a los ticunas con el apresamiento de *Ngorane* y hasta con bombardeos de la aviación (de los cuales los ticuna ya tenían memoria por la guerra colombo-peruana de 1933). A partir de esa visita el movimiento se disuelve por sí mismo. *Ngorane* tiene una visión que le anuncia el fin de la ayuda divina por culpa de un incesto clánico cometido por uno de los congregados (Nimuendajú 1952: 138-140)

6º Movimiento (1946, Puesto Indígena “Ticunas”, Tabatinga, Brasil)

Es este el movimiento de Manelao, el primer movimiento que al carácter milenarista acompaña el complemento mesiánico y del que ya hemos hablado (vid. *supra*, cap. VI). Manelao es considerado por los ticuna como un mesías

enviado por *Yoi*. La expectación creada por la llegada de un nuevo agente social a la región que viene a abrir una brecha en el régimen patronal, un agente social que encarna a la perfección el mito del *buen patrón*, la invitación hecha por este a los indios *en nombre del gobierno*, para que viniesen a poblar el Puesto de Tabatinga, todo eso es interpretado en las coordenadas milenaristas que flotaban en el inconsciente colectivo de los ticuna. Sólo que esta vez, los ticuna han encontrado una verdadera figura sobre la que descargar todo el peso del liderazgo milenarista, a la que investir con el carisma mesiánico.

A principios de 1946, Aprigio Ponciano, un muchacho que había conocido el Puesto y a Manelao en los viajes que su familia hacía para vender productos a Leticia, empieza a tener visiones. Su visión es la de un hombre blanco que le dice que todos los ticuna debían marchar con Manelao, que era un enviado del gobierno de *Yoi* porque el mundo se iba a acabar dentro de un mes. La noticia se extiende y con él toda una ola de pánico entre los ticuna que adquiere nuevos detalles: la destrucción se produciría en forma de creciente de agua hirviendo que mataría todas las plantas y a todos los vivos con excepción de los que fueran a vivir al Puesto Indígena. Allí atracaría un gran barco mandado por *Yoi* con los víveres y mercancías necesarios para garantizar la supervivencia de la población durante y después de la creciente (Vinhas de Queiroz 1963: 48). El mensaje causó la llegada masiva de ticunas al Puesto y la aparición de hambrunas, enfermedades y conflictos como consecuencia del hacinamiento de la población. Durante todo ese tiempo, no obstante, los ticuna siguieron creyendo que Manelao era, en efecto, un enviado de *Yoi*, y de ahí el título que le otorgaban (*aegakū*, jefe, un título que, según Pacheco no volvió a recibir ninguno de los jefes del Puesto (Pacheco 1988: 185)) y la creencia de que cuando se encerraba en su oficina lo hacía para hablar con los *üüne*.

Al mismo tiempo surgió una segunda versión del movimiento, de origen confuso, pero que fue sin duda utilizada premeditadamente por los patrones como arma arrojadiza para lograr el relevo de Manelao. De acuerdo con esta

versión, no habría sido Aprigio el centro de la agitación quiliástica sino el propio Manelao. Él habría sido el receptor de las visiones y Aprigio y el resto de su familia meros agentes transmisores de este mensaje.

De cualquier forma el movimiento no duró mucho. Como había sucedido con el de *Ngorane*, el incumplimiento de la profecía hizo que fuera perdiendo fuerza progresivamente en los siguientes meses de 1946. El ulterior traslado de Manelao ese mismo año, derrotado finalmente por la presión de los patrones, le puso punto y final

7º Movimiento (1956-1960. Río Assakaia, Santa Rita do Weil, Brasil)

La fuente es Silvio Coelho dos Santos, profesor de la Universidad de Santa Catarina, que realizó un trabajo de campo en la región en 1962 para el Curso de Antropología Cultural del Museo Nacional dirigido por Roberto Cardoso de Oliveira. El fruto de este trabajo lo recogió posteriormente Vinhas de Queiroz, del cual tomamos la información.

Se trata de otro movimiento plenamente mesiánico y el de más duración de toda esta serie de movimientos milenaristas ticuna. En 1956 el chamán Ciriaco marcha a instalarse en el Assakaia donde se construye una carismática reputación de gran sanador. Su carisma chamánico concentra en torno a sí a un buen número de ticunas que da lugar a la formación de un poblado. Un día, no se sabe cómo, Ciriaco da un salto espectacular en su carrera e inicia una predicación de carácter milenarista: anuncia que la llegada de *una nave grande, llena de mercancías* para los ticuna. La profecía se extiende como la pólvora y centenares de indios de los *igarapés* de Belém, Tacana y Sao Jeronimo abandonan el trabajo en los

seringales, sus casas, y se desplazan hasta donde está Ciriaco. Incluso algunos *civilizados*, nos dice Vinhas, atendieron al mensaje. El poblado creció.

Ciriaco siguió profetizando. Asegura más tarde que en aquel mismo lugar donde se encontraban existía una *ciudad encantada*, es decir una ciudad donde viven *gentes encantadas*, *üüne*, y que pronto se revelaría en todo su esplendor. Como en la visión de *Ngorane* la *gente encantada* goza de los bienes de la civilización, entre ellos, la luz eléctrica. Animados por esta creencia los ticuna abren una larga avenida en la selva, justo donde se supone que se encuentra el centro de aquella *ciudad* y plantan a lo largo de la misma postes de madera en los que, según Ciriaco, brillaría la luz eléctrica cuando la ciudad se manifestase.

El fervor del movimiento siguió creciendo hasta dar un salto cualitativo más y muy importante: los ticuna pasan a proclamar que Ciriaco era el mismo *Yoi en persona*.

Este movimiento duró cuatro años, en parte por la demora de los patrones en reaccionar. Aquellas tierras pertenecían a nuestro conocido Quirino Mafra pero por su lejanía de la sede de la propiedad estaban a cargo de un administrador de nombre Pedro Calderón. Calderón parece haber tolerado el movimiento porque, según Vinhas, extraía provecho del mismo con la compra y reventa de los presentes (*farinha*, pescado, caucho) que los fieles le hacían a Ciriaco. En 1960, sin embargo, Antonio Veloso Uchoa, yerno de Mafra, sustituyó al administrador y decidió acabar con la agitación mesiánica. Intentó primero el camino de la persuasión, tratando de convencer a los fieles que Ciriaco era un impostor. Al no obtener resultados pasó a la coerción directa, haciendo uso de la policía de Santa Rita do Weil que, a diferencia del Comando de la Frontera en Tabatinga, todavía estaba bajo el control de la oligarquía (*vid. supra*, cap. VI). Algunos de los

seguidores más fanáticos fueron arrestados y condenados a trabajos forzados en Santa Rita.

La presión de Uchoa coincidió con el desánimo de muchos seguidores, pues ya habían pasado cuatro años y el barco no había aparecido. La muerte del suegro de Ciriaco, Manoel Jorge, desencadenó la implosión del movimiento. El hijo de Manoel Jorge acusó a Ciriaco de haber embrujado a su padre pero, más aún, y este es un dato muy interesante: le acusó de haber traído la desgracia al grupo por haberse casado con dos mujeres (algo que la tradición ticuna no consideraba ilícito pero la moral occidental sí) (**Vinhas de Queiroz 1963: 51-53**). La tensión al interior del grupo unida a la presión externa provocó la disolución del movimiento y la huída de Ciriaco en ese mismo año de 1960. Con todo, este había sido hasta la fecha el movimiento de más larga duración, el último de los movimientos milenaristas originados al interior de la propia sociedad ticuna y el primero y el último también en haber reconocido la existencia de un mesías ticuna.

12.2.2.Evolución histórica y análisis de los movimientos milenaristas.

Una primera mirada panorámica y comparativa a las características de estos siete primeros movimientos históricos, mirada en la que tendremos en cuenta también para completarla las de los tres movimientos contemporáneos, puede ser bastante fructífera para entender la íntima relación que existe entre cada movimiento y las circunstancias históricas en que se desarrolla y observar cómo las características de estos van cambiando con el tiempo de acuerdo a ciertas tendencias evolutivas que son perfectamente señalables.

En efecto, aunque las manifestaciones particulares que toman todos y cada uno de estos movimientos no pueden embutirse de manera perfecta en un patrón histórico de cambio, como si fueran piezas de precisión en un mecanismo de relojería sí es posible advertir la clara existencia de determinadas tendencias que sólo se observan, repetimos, desde una perspectiva panorámica, cenital, del conjunto del fenómeno religioso a estudiar. Es por eso que hemos creído conveniente recoger los rasgos generales que consideramos más significativos para categorizar un movimiento de este tipo y los hemos ordenado en el cuadro sinóptico que ofrecemos en la página siguiente al que hemos puesto la equiqueta de “movimientos de revitalización”, de acuerdo a la denominación de Wallace, pues en él incluimos el movimiento del CGTT, que no consideramos propiamente milenarista.

Si observamos con detenimiento todos los rasgos definitorios expuestos en el cuadro aparecen claras una serie de tendencias, algunas ascendentes y otras descendentes: tendencia hacia la aparición de rasgos sincréticos en los movimientos que acaba en movimientos cristianos, evolución desde un milenio

Cuadro sináptico de los movimientos de revitalización (milenaristas) ticuna

Movimiento	Profeta	Origen del mensaje	Destinatarios	Mesías	Morfología del "millennium"	Destrucción del mundo	Lugar de concentración	Fin del movimiento
1910-20	Muchacha ticuna	<i>Uüne</i>	Ticuna	No	Vuelta a la tradición (pelazón)	No	Interior de la selva	Violencia de las autoridades peruanas. Muchacha arrestada
1920-30	Muchacho ticuna (Aureliano)	<i>Üüne</i>	Ticuna	No	?	?	Interior de la selva	Violencia de las autoridades brasileñas. Muchacho arrestado
1932	?	"Dios" (<i>"¿Yoi?"</i>)	Ticuna	?	Aparición de "Dios" (<i>"¿Yoi?"</i>)	?	Interior de la selva	Epidemia dispersa a la gente
1938-39	Muchacho ticuna	Jaguar	Ticuna	No	Vuelta a la tradición (construcción de maloca)	Sí (inundación)	Interior de la selva	Se disuelve solo al no cumplirse la profecía
1940-41	Muchacho ticuna (Ngorane)	<i>Tekukira</i> (Hijo de <i>Ipi</i>)	Ticuna	No	Construir malocas, hacer fiestas tradicionales para volver a <i>Taiwegüne</i> (tradición) donde disfrutarían de los bienes de los occidentales	Sí (diluvio)	Interior de la selva	Presión patronal + Disolución propia (no se cumple profecía, incesto clánico)

1946	Muchacho ticuna (Aprigio Ponciano)	Aparición de un hombre blanco	Ticuna	Sí (Manelao, enviado de <i>Yoi</i>)	<i>Yoi</i> enviará un barco lleno de mercancías occidentales y víveres para que los ticuna vivan en el Puesto Indígena de Tabatinga	Sí (creciente de agua hirviendo)	Ribera del Amazonas	Presión patronal (relevo de Manelao) + Disolución interna (profecía no se cumple)
1956-60	Adulto ticuna (chamán Ciriaco)	<i>¿Üüne?</i>	Ticuna + Algunos occidentales	Sí (Ciriaco, 1° chamán carismático, 2° profeta, 3° encarnación de <i>Yoi</i>)	1° Llegada de barco cargado de mercancías 2° Residencia con los <i>inmortales</i> en ciudad <i>encantada</i> como ciudad occidental	No	Interior de la selva	Presión patronal + Disolución interna (profecía no se cumple, acusación de poliginia)
Iglesias evangélicas fundamentalist as (1953-	1° Pastores extranjeros 2° Pastores nacionales e indígenas	No hay visión concreta. Mensaje bíblico fundamentalista.	Todo el mundo	No	Comunidades que siguen unas normas cristianas muy estrictas y puritanas	Sí. (Armagge- don y día del Juicio Final)	Ribera del Amazonas	No. (Continuidad Y apoyo de las autoridades)
Iglesia Cruzada (1971-	Anciano brasileño (José Francisco da Cruz)	Dios cristiano. Mensaje bíblico	Todo el mundo	Sí. (José Francisco da Cruz, encarnación de Cristo)	Comunidades que siguen unas normas cristianas muy estrictas y puritanas	Sí (Gran cataclismo que removerá todas las tierras	Ribera del Amazonas (Ciudad Alterosa)	No. (Continuidad y apoyo de patrones, FUNAI y gobierno salvo el colombiano)
Movimiento político del CGTT (1981-	Pedro Inácio Pinheiro	<i>¿Üüne?</i>	Ticunas	Sí (Pedro Inácio Pinheiro)	Tradición ticuna. Rechazo de la intromisión occidental	No	Ribera del Amazonas	No. (apoyo de las corrientes indianistas e indigenistas)

imaginado en términos puramente tradicionales a una imaginería milenaria cuasi totalmente aculturada, tendencia hacia una mayor caracterización mesiánica de los líderes, progresiva introducción del tema cataclísmico de la destrucción del mundo, tendencia hacia una menor oposición de los patrones y/o autoridades occidentales a los movimientos, que acaba en apoyo, paso de movimientos exclusivamente étnicos a movimientos universales, basculación desde el origen endógeno de los movimientos hacia el origen exógeno...

Esta serie de tendencias ya nos anuncian que será metodológicamente difícil tratar de analizar los movimientos milenaristas ticuna como un único fenómeno, lo mismo que sucede con los movimientos milenaristas en su conjunto. Aunque todos ellos comparten unas características comunes entre sí - las de ser movimientos milenaristas, que intentan construir una nueva sociedad ideal en términos religiosos, el *millenium*- todos son también producto del momento histórico que les vio nacer y, en ese sentido, se ven influidos por los cambios que se estaban produciendo paralelamente en la sociedad ticuna, en las sociedades nacionales que la engloban y en las mentes de todos sus protagonistas. Puede decirse que todas las tendencias señaladas son, en mayor o menor medida, tendencias también del medio social en el que estos fenómenos se generan como respuesta a esas condiciones ambientales. Intentemos, pues, analizar esa secuencia de transformación histórica.

Los primeros dos movimientos parecen atenerse por completo a un mismo patrón a pesar de la poca información que tenemos del segundo. Tienen lugar en el momento más álgido de la dominación patronal, en el periodo en que se produce, al menos en Brasil, la concentración de las propiedades en manos de unos pocos patrones (*vid. supra, cap. V*), que se constituyen en una poderosa oligarquía local con derecho de vida y muerte sobre los indios, y en el momento en que tiene lugar la destrucción de las últimas malocas clánicas. Es este un

momento histórico en el que la mayoría de los ticuna –salvo los asimilados en las ciudades mucho tiempo atrás- aún se encuentran en un estadio de aculturación muy bajo, reducido básicamente a la dependencia de ciertos productos occidentales. El desmantelamiento de las malocas, la dispersión de los clanes por la selva, la dominación de los patrones habían creado una profunda desazón en los ticuna que, como ya se explicó en su momento, fue asimilada en terminos de interiorización alienante del régimen de barracón y la autoinculpación, en términos ético-religiosos, de su situación socioeconómica objetiva. Es por ello que la evidente necesidad de liberación, de salvación del sufrimiento presente, se desvía de la respuesta revolucionaria a la respuesta religiosa. La vuelta al interior de la selva, a la vida tradicional anterior a la llegada de los caucheros, es vehiculado por unos profetas adolescentes en términos religiosos: los muchachos tienen visiones en las que los *üüne*,³ los inmortales, aquellos que no traicionaron la tradición, les piden que abandonen los seringales, que abandonen la vida de dispersión y se congreguen de nuevo para revitalizarla.

Estos primeros movimientos no parecen apenas presentar trazos de influencia sincrética. El movimiento no cuenta con un mesías y ni siquiera se anuncia la llegada de una catástrofe cataclísmica, lo que nos reafirma aún más en nuestra idea de que este es un elemento prestado del cristianismo. Por otro lado, estos son los dos únicos movimientos que fueron brutalmente reprimidos por la fuerza de las armas de los caucheros, o las autoridades que servían a sus intereses, como corresponde a una época en la que estos eran la ley absoluta en el Amazonas.

³ Evidentemente, la versión de Abel Vento sobre el primer movimiento está trufada de añadiduras sincréticas posteriores que aquí hemos obviado. Es muy improbable que los ticuna de aquella época creyeran que la aparición era la Virgen María cuando ni siquiera está seguro el informante y cuando la secuencia de los movimientos mesiánicos indica que no es sino hasta mucho después que esas visiones se cristianizan.

La información ofrecida por Abel Vento, información que podemos complementar con la de otros movimientos posteriores mejor documentados como el de *Ngorane*, y que creemos extrapolables al razonamiento en curso, nos apunta la distinción, ya en estos primeros movimientos, entre lo que nosotros, parafraseando a Desroches, hemos dado en llamar *premilenio* y *postmilenio*. Por *premilenio* entendemos nosotros el orden social transitorio que los fieles instituyen en primer lugar como instrumento y garantía de salvación; entendiendo entonces por *postmilenio o milenio en si* el orden social definitivo que sólo aquellos que se hayan embarcado en el *premilenio*, aquellos que hayan escuchado el mensaje y seguido sus instrucciones, podrán disfrutar. En efecto, el retorno a la pureza de las tradiciones no es el objetivo último de este tipo de movimientos sino sólo una etapa transitoria aunque necesaria, un orden *premilenial*, para alcanzar la verdadera meta: volver a ser admitidos en el mundo de los *üüne*, volver de nuevo a ser *magüta*. Abel Vento nos asegura que en el lugar donde se reunieron los fieles de aquel primer movimiento se escucha hoy día *gente encantada*, que él interpreta como una prueba de que el movimiento no fracasó del todo, porque algunos habrían conseguido efectivamente el paso a ese estado de trascendencia e inmortalidad, algunos regresaron a la Edad de Oro y viven allí en su *milenium* sin fin.

Nuestra información acerca del *tercer movimiento* es muy escasa pero, con todo, cabe señalar alguna diferencia con respecto a los anteriores. El mensaje ya no es transmitido por los inmortales como conjunto sino por “Dios”. Aunque sea lo más probable suponer, a tenor de la comparación con los movimientos posteriores, que este “Dios” debe de ser *Yoi*, aún así la diferencia es sustancial y apunta a una posible asimilación sincrética de *Yoi* con el Dios cristiano. Recordemos que en 1910 habían llegado los capuchinos a Brasil y en 1930 a Colombia, empezando una tímida evangelización de los *ticuna*. Por otra parte, este movimiento, a diferencia de los anteriores, ya no fue reprimido por las armas

patronales sino que se extinguió por si sólo debido a una epidemia desatada entre los congregados.

Todos los movimientos hasta el de Manelao inclusive tienen una característica en común que es importante analizar ahora: en todos ellos el detonante de los mismos lo producen siempre las visiones proféticas de un muchacho o muchacha al que se le aparecen los *üüne*. Nimuendajú explica este hecho como originado en la creencia ticuna de que los seres humanos están más expuestos al contacto con lo sobrenatural durante la adolescencia (y una de las funciones del rito de iniciación es precisamente proteger a estos adolescentes de dicha predisposición, ya que puede ser peligrosa para ellos y para el grupo en su conjunto) (Nimuendajú 1952: 73). Para Pacheco, sin embargo, existe una explicación bastante más rica y compleja del hecho.

De acuerdo con este autor, parece ser que los adolescentes propensos a tener visiones sobre los *üüne* son culturalmente considerados como integrando una clase particular de individuos, los *taiünenetchaü* (“los que desean ir hacia los encantados”). Dice Pacheco: *Desde pequenos têm uma conduta que os distingue das demais crianças: preferem a companhia dos adultos, pouco conversam, não participam de brincadeiras nem entram em atrito com os demais. Por suas atitudes calmas e justas tornam-se muito respeitados pelos outros e acabam atraindo a atenção dos próprios üüne* (Pacheco 1988: 156). Es decir, se trata de jóvenes que tanto por su forma de ser como por su comportamiento se constituyen en los individuos más propensos a buscar y ser buscados por los inmortales. Son de esa clase de personas que consigue que la gente encantada, como decíamos, les conduzca hasta el lugar donde viven. Algunos de estos chicos serán enviados por sus padres a un chamán para aprender sus habilidades pero no necesariamente todos se convierten en *pajés*. Son, en suma, jóvenes de extraordinarias capacidades innatas para el contacto con lo sobrenatural y ese ya

es un factor importante que explica su protagonismo profético en los movimientos.

El segundo factor que según Pacheco acabaría de darnos la explicación de por qué son ellos los que se constituyen en el vehículo del mensaje, por qué son este tipo de personas los que ejercen el papel de condensadores de las tensiones y respuestas presentes y posibles en el inconsciente colectivo de sus congéneres en aquel momento histórico preciso, es el hecho de que, al ser adolescentes, estaban, por definición, excluidos de cualquier posición de mando, lo cual les convertía en los personajes idóneos para difundir un mensaje religioso que implicaba la reagrupación de los segmentos dispersos de la sociedad. Los hombres adultos, los cabezas de familia (*toeru*), nunca hubieran podido lograr una aceptación colectiva del mensaje, pues siempre habrían sido percibidos como hablando desde una posición concreta en la estructura de parentesco, desde unos intereses concretos.

Pacheco demuestra transculturalmente la gran fuerza cohesionadora que estos papeles exoestructurales pueden tener en sociedades segmentarias carentes de poder centralizado (habla así, citando a Simmel, del poder del *stranger* o, citando a Evans Pritchard, de *the power of the weak* (Pacheco 1988; 157-158)). Su hipótesis podría resumirse con las siguientes palabras de Veyne: *A mentira nao existe quando o mentiroso nada ganha com isso e nao nos faz mal algum* (Veyne 1983: 40; en Pacheco 1988: 159). Ese sería el caso de los *taiüinenetchaü*, respetados por todos y ajenos a cualquier interés. En cuanto no representan a ningún grupo social concreto pueden representar al conjunto de todos ellos.

El movimiento de 1938-39 sigue manteniendo las características básicas de los anteriores: el mensaje se lo hace llegar a un *taiüinenetchaü* un jaguar,

considerado muchas veces como una encarnación de *Yoi* o de otros *üüne*, quien los invita a concentrarse al interior de la selva para retornar a la vida de sus ancestros (reflejada en este caso en la construcción de una maloca como las de antaño). En él hace aparición, sin embargo, un elemento nuevo: el elemento del fin del mundo. Y lejos de aparecer éste en la forma que suponemos precontacto, el incendio de la tierra por *Ipi*, lo hace en su versión de la inundación que ya sospechábamos por los mitos recogidos por Nimuendajú en 1929 que se trataba de un préstamo bíblico. Esta incorporación nos está anunciando ya una marcha hacia el sincretismo, al hilo de una tímida pero progresiva aculturación de los ticuna. El mito de la destrucción del mundo refuerza la cualidad de mera fase transitoria, de fase condicional para la salvación, del movimiento. La aparición de la creencia en la destrucción inminente del mundo provoca el surgimiento de un Mar Rojo que deja en orillas radicalmente diferentes al *premilenio* y al *milenio*.

La introducción de esta distinción es crucial y determinará el ritmo de los movimientos milenaristas ticuna a partir de entonces. Hasta ese momento el éxito o fracaso del movimiento no había dependido del cumplimiento de ninguna profecía. El *millenium* se instalaba sin rupturas bruscas, cuasiautomáticamente a partir de una vuelta a las costumbres antiguas. Y si ese *millenium* que suponía el regreso a la condición de *üüne* tardaba en llegar, la vida en libertad, la vuelta a la vida anterior, era ya en sí misma un *premilenio* suficiente. En consecuencia, el final de estos movimientos, por lo que sabemos, siempre había estado provocado por un agente exógeno: represión occidental, epidemia (aunque la epidemia, desde el punto de vista ticuna, puede entenderse como castigo de la divinidad). Una vez introducidas las nuevas coordenadas, el fracaso del cuarto movimiento, sin embargo, implosionará desde dentro debido a la propia decepción de la gente al no ver cumplida la profecía.

La introducción del mito del fin del mundo en los movimientos milenaristas es un arma de doble filo. Por un lado aumenta el fervor religioso, el empuje y la capacidad de reclutamiento y cohesión del movimiento debido al terror que despierta la inminencia de la destrucción. Es este un revulsivo que hace que estos revolucionarios simbólicos pierdan el miedo a los castigos más próximos y tangibles (como el poder de los patronos). Por otro lado, sin embargo, también es responsable de su efímera existencia, pues para la gran masa de seguidores el anuncio apocalíptico se convierte en la esencia del movimiento y, en consecuencia, la supervivencia de éste depende de que ese cataclismo efectivamente se produzca. Pasado un determinado lapso de tiempo la tardanza del momento final debilita la fe en el profeta, empiezan a surgir tensiones y conflictos entre los congregados y finalmente el movimiento acaba disolviéndose. Ese es, efectivamente, el ciclo seguido por los movimientos IV al VII, los cuatro últimos movimientos milenaristas ticuna autóctonos.

Recapitulando lo considerado hasta el momento, e internándonos temerariamente en la aventura de categorizar, estos primeros cuatro movimientos podrían ser clasificados de manera más concreta, de acuerdo a lo ya apuntado en el apartado definitorio, como movimientos “nativistas” o “revivalistas”, en el sentido de que el *millenium* viene expresado en forma de una vuelta a los orígenes, de un *revival* de formas de vida tradicionales consideradas como la manifestación del paraíso, de la plenitud anhelada. Se trata de la respuesta de unas poblaciones aún muy poco aculturadas por la colonización occidental a una situación de opresión política y explotación socio-económica que ha destruido relativamente sus formas ancestrales de vida pero no sus coordenadas culturales básicas.

El fenómeno se presenta en forma religiosa como un movimiento postpolítico, ante la imposibilidad de expresarse por canales de otro tipo, como

los militares o los políticos, dada la posición de siervos en un régimen neofeudal que los patrones han implantado en la región. Como ya se ha dicho en numerosas ocasiones la presencia de los colonizadores desde tiempos históricos en la forma de reducciones misionales, puestos militares, ciudades, *diretores do indios*, patrones caucheros había producido por la época en que surgen los movimientos milenaristas una interiorización del dominio colonial en los ticunas en forma de aparición de un doble complejo psicológico de inferioridad y culpabilidad. La presencia y posición superior de los occidentales en el plano de las relaciones sociales reales era considerada como algo natural para los indígenas, producto de la superioridad genética de los blancos, un castigo impuesto por los dioses a causa de la “caída”, del “pecado original” cometido por los ticuna y, por tanto, inmutable desde medios puramente naturales. Si había de haber una salvación, una liberación de aquella situación esta tendría que venir, pues, de donde se había originado: de los inmortales, del plano de lo sobrenatural.

Los movimientos milenaristas se constituyen, pues, en movimientos postpolíticos que buscan alcanzar por medios extrasociales, trascendentes, lo que se percibe como imposible por medios puramente político-revolucionarios. Para ello se toma como base la mitología escatológica generada como explicación a la situación de subordinación, escatología que probablemente, como ya argumentamos, haya sido forjada a partir de elementos sincréticos, algunos provenientes del cristianismo, elemento esta que iría creciendo en la composición a medida que avanzasen las décadas. El efecto psicológico que pretenden los movimientos también es importante: recuperar la autoestima perdida, liberarse del peso de la culpa, volver a sentirse como dioses.

El movimiento V, como el IV, también marca una transición, en este caso una transición hacia los cultos *cargo* y se le puede considerar a caballo entre estos y

los movimientos “nativistas” que le preceden. La mayor profusión de datos nos permite, por el lado que tiene de movimiento “revivalista”, reconstruir con mucha probabilidad aspectos concretos de los movimientos anteriores. El discurso del movimiento indica, como decíamos, que el objetivo de los ticuna es recuperar la condición de inmortales, de *üüne*, ya que la profecía de *Ngorane* llama al regreso a *Taiwegüne*, la morada abandonada por *Yoí*, meta que se conseguirá a través de la instauración de un *premilenio* tradicionalista que les garantizará la salvación y el disfrute de ese *millenium* después del diluvio que el hijo de *Ipi* abatirá sobre la humanidad en breve. El elemento nuevo – y muy importante- es que este *millenium*, a diferencia de los anteriores ya no es prístino y tradicional sino sincrético: una de las cosas que promete *Ngorane* es que en *Taiwegüne* los ticuna disfrutarán de todos los bienes que poseen los blancos.

El movimiento tiene, por esta razón, trazos ya de culto *cargo*, y refleja el camino recorrido por la sociedad ticuna en el sentido de una aculturación material cada vez más intensa que la aleja de la posibilidad de concebir la vida, al menos la buena vida, sin la existencia de toda una serie de bienes occidentales a los que no tienen acceso directo⁴. El nuevo discurso milenarista no es, en ese sentido, sino el reajuste de la respuesta religiosa de los ticuna a la necesidad de satisfacción por la vía trascendente de esas nuevas necesidades que van surgiendo en el seno de la sociedad ticuna y que no pueden saciarse por los medios ordinarios.

De acuerdo con Pacheco, la característica de culto *cargo* aparece en los movimientos milenaristas ticuna en un momento muy concreto de la historia de la empresa seringalista: los últimos estertores de la Era del Caucho, un momento de

⁴ Una evidencia añadida que demuestra la progresiva aculturación material de los ticuna es el hecho de que ninguno de los congregados conociera las técnicas para construir una *maloca*.

crisis económica que había conducido a los patrones a tratar de mantener a flote sus negocios a costa del polo inferior de la cadena de acumulación de capital, reduciendo el suministro de mercancías a los indios, aumentando su precio y disminuyendo el que estos pagaban por los productos silvícolas. (Pacheco 1977: 52). Esto generaría una frustración relativa en las expectativas de los ticuna que provoca la necesidad de conseguir esos bienes por otros medios, en este caso religiosos.

El movimiento, finalmente, se desarticula por la conjunción de la presión del patrón, Quirino Mafra, y la propia desilusión de los fieles, cuyos fervores milenaristas se desinflan con la tardanza del fin del mundo. La disgregación se resuelve en términos de una ruptura intolerable de la tradición, de la comisión de un “pecado capital” que desacredita completamente el movimiento y genera fuertes tensiones entre los grupos de parentesco: el terrible *womatchi*, el incesto clánico. La historia del movimiento también permite observar la pérdida relativa de poder de los patrones. En esta ocasión el poderoso Sr. Mafra se limita a amenazar a los indígenas pero no emprende acciones directas al respecto. Quizá, cabe argumentar, no hizo falta, puesto que el movimiento se disolvió espontáneamente de manera muy rápida. Por aquella época, es cierto, los patronos brasileños aún mantenían una capacidad de coerción relativamente temible como lo demuestra la represión del movimiento de Ciriaco 10 años después.

Si el movimiento de *Ngorane* puede considerarse de transición, como compartiendo características “revivalistas” y de los cultos *cargo* (características por otro lado, que no tienen por que ser incompatibles) los últimos dos movimientos ticuna entran ya plenamente dentro de esta segunda categoría. En el primero se anuncia un barco cargado de mercancías que arribará a Tabatinga enviado por *Yoi*, en el segundo el mito del barco es superado por el de una

ciudad entera, una ciudad de *gente encantada* como la de *Ngorane*, calcada de las ciudades occidentales que los ticuna conocen, una ciudad con grandes avenidas y luz eléctrica.

La segunda característica más importante que introducen estos dos movimientos es la del mesianismo. Por primera vez aparece entre los ticuna un liderazgo mesiánico más allá del mero carácter profético de los *taiüinenetchaii*.

Este mesianismo surge en el movimiento de Manelao de la reinterpretación, en términos de la escatología milenarista ya formada, de la aparición en la región de un nuevo agente social desconocido e inexplicable para los indios. Desde el tiempo que la memoria podía probablemente escrutar allá lejos en el pasado, los patrones, o los *Diretores de indios*, su versión más arcaica, habían sido las únicas autoridades coloniales que los ticuna habían conocido. No podían concebir la existencia de otras instancias jerárquicas superiores ni de otros modos de relación con los blancos que los que no se basasen en la pura prepotencia y la explotación económica. De ese modo, la llegada de un nuevo agente de poder blanco, el SPI, cuyas intenciones eran evidentemente distintas, benéficas y cuyos objetivos, de acuerdo a la estrategia de Manelao, pasaban no sólo por la liberación de los siervos indios sino por la garantización de su bienestar material, en términos de suministro de aquellos bienes de los que eran dependientes, no podía por menos que ser interpretado por aquellos en la forma ya descrita.

La liberación había llegado por fin: los *üüne* habían hecho algo más que transmitir un mensaje por medio de un muchacho, habían enviado un mensajero. El hecho era palpable, sólo había que acercarse a Tabatinga para verlo: el enviado daba herramientas, toda clase de mercancías, y organizaba el trabajo agrícola colectivo, como en los otros movimientos anteriores, como en la época anterior a la dispersión. Los soldados le respetaban y el ejército dejaba vivir

tranquilos a aquellos ticuna que se negaban a trabajar más para los patrones. Algo sustancial había cambiado. ¿Quién era este hombre?. Él mismo lo decía: “Vengo en nombre del gobierno”. Pero ¿qué gobierno?. El único gobierno que los ticuna conocían era el de los patrones, así que si no era este sólo podía tratarse del “otro gobierno”, el de *Yoi*, que habría regresado para devolver la libertad perdida a los ticuna. El mito decía que *Yoi* habría de volver desde su exilio en el este, justo de donde había venido Manelao. Así nació el liderazgo mesiánico de Manoel Pereira Lima, ajeno a su propia voluntad, como una concentración en su persona de ese ansia de liberación codificada en una sintaxis milenarista. Lo extraordinario de la nueva situación dio como resultado el movimiento milenarista más masivo hasta aquel momento: calcula Pacheco que casi un 25% de la población ticuna total se concentró en el Puesto de Tabatinga, tal avalancha de gente que el proyecto de Manelao quedó desbordado y la aglomeración trajo como consecuencia hambre y enfermedades.

En este movimiento la liberación milenarista se despegó definitivamente de su carácter “revivalista” y quedaron al descubierto las verdaderas aspiraciones de los ticuna de aquel momento, fruto de la creciente aculturación material sufrida: vivir como los patrones blancos, alcanzar un acceso inmediato e ilimitado a las mercancías y a las infraestructuras que hacían la vida de estos regalada y placentera a los ojos de los ticuna. Nada se dice ya en el mensaje de los inmortales acerca de malocas y o de *pelazón*.

El cambio de aspiraciones tuvo su correlato mítico en una reinterpretación sincrética de la iconografía escatológica (ya no sólo del fondo sino de la forma) que disolvía cualquier atisbo de contradicción entre la aspiración a las formas de vida de los occidentales y el regreso al paraíso de los *üüne*, una prueba más de que la mitología se iba readaptando en cada momento histórico con el cambio de mentalidad de sus narradores para poder explicar el mundo en los términos en

que este iba siendo percibido por unos ticuna más *caboclizados*. Así llegó un momento en que el mundo de la *gente encantada* se *caboclizó* también. Los ticuna llegaron a creer que los *üüne* habitaban en ciudades con grandes avenidas y luz eléctrica (movimiento de Ciriaco), donde vivían con todas las comodidades de la civilización occidental pero, más aún, que los *üüne* eran blancos, pues ese era el canón de referencia de la perfección estética para los ticuna *caboclizados*, alienados por un complejo de inferioridad que afectaba todos los órdenes de su existencia. Es por eso que *Ngorane* ve la aparición como un hombre blanco y es por eso que nuestros propios informantes actuales relatan historias de encuentros con los inmortales en estos términos que reflejan con toda evidencia ese sincretismo producto de la particular situación de atípico *caboclismo* ticuna (alienación en la percepción de la realidad que se combina con conservación interna de la tradición) :

El informante fue abducido a la quebrada *Éware*, donde vive la *gente encantada*, por unas muchachas inmortales que eran *señoritas con ojos azules, bien, bien blanquitas* y relata cómo el lugar era *una ciudad, con calles bien bonitas*, pero una ciudad a la que no se podía entrar si se había cometido alguna infracción contra las reglas básicas ticunas: *porque esto es tierra sagrada. Si usted viene aquí y de pronto ha hecho algún uso sexual con de su mismo clan usted ya no regresa porque los palos mismos nos aprietan y nos matan* (Luis Curitima, 1995, Arara, Colombia)⁵

El movimiento de Manelao llegó a su fin por una doble fisura. La involuntaria asociación del Inspector con el movimiento mesiánico provocó el caos en el Puesto Indígena. La organización que Manelao se había aplicado a instaurar con cierto éxito de 1942 a 1946 para una comunidad pequeña se fue al

⁵ Obsérvese, pues, que aquellas ideas que aparecían en el movimiento de *Ngorane* y que se desarrollaban y hacían más explícitas en el de Ciriaco siguen presentes aún hoy día en el acervo mítico y legendario de los ticuna y nos demuestran hasta qué punto, como ya hemos señalado varias veces, la alienación y el complejo de inferioridad aún están lejos de ser historia. No deja de ser curioso, sin embargo, las combinaciones sincréticas que se producen en este periodo de transición de una forma tradicional de vida a otra nueva marcada por la aculturación.

garete con la llegada masiva de gente ese último año. Eso le proporcionó a los patrones la excusa perfecta para presionar por la destitución de Manelao, tachándole de incompetente e intrigante, acusándole de encabezar el movimiento mesiánico que soliviantaba a los indios. Por otro lado, el ciclo llegó naturalmente a su fin con el incumplimiento de la profecía apocalíptica: la inundación no llegó, los barracones no fueron destruídos, el barco de *Yoi* nunca atracó en Tabatinga, el mesías enviado volvió a marcharse y los patrones ganaron momentáneamente la batalla.

En definitiva, al analizar estos cultos *cargo* puede observarse que la variable de opresión-dominación no es significativa por si sola para explicar la necesidad de liberación. Estos movimientos se producen en un momento en que la opresión de los seringalistas empieza a todas luces a debilitarse y ceder, con la aparición de nuevos agentes occidentales en la zona. Mucho más fructífero es considerar los movimientos detonados por una situación de frustración “relativa” a la manera que la entiende Seguy, frustración que se origina en un doble sentido: por un lado la crisis del caucho provoca un recorte significativo del flujo de mercancías que los patrones suministraban a sus siervos ticuna. Los señores neofeudales ya no pueden satisfacer suficientemente el mito del *buen patrón* y, en cambio, aparece otro agente social que sí parece hacerlo (Manelao). Por otra parte, los ticuna se han vuelto totalmente dependientes del estilo de vida, en lo material al menos, de los occidentales y ya no pueden pasarse sin él.

La situación en que se encuentran los ticuna de aquella época no es, pues, una situación de miseria absoluta o de opresión objetivamente insoportable sino de frustración “relativa” por la falta de satisfacción de ciertas necesidades culturales, secundarias, creadas. El movimiento milenarista, en consecuencia, ya no puede producirse en forma de una vuelta tradicionalista al pasado, pues esas ya no son las aspiraciones de los ticuna, sino en la de una *integration to the*

modus vivendi of white men to get hold of their goods, knowledge and power (Worsley 1968: 240) fruto de o desejo de viver tam bem como os “civilizados” embora livres totalmente destes (Vinhas de Queiroz 1963: 53).

De acuerdo con Worsley quien, recordemos, partía para su análisis de presupuestos burdamente evolucionistas, los cultos *cargo* melanesios eran un respuesta en términos mágico-religiosos a una percepción mágico-religiosa del origen de la riqueza, conocimientos y poder de los blancos, generada por las limitaciones del modo de pensamiento precientífico y su desconocimiento del funcionamiento de las sociedades industriales de clases. *The natives cannot appreciate that the Europeans engage in any physical labour at all, and that consequently they imagine that the “work” by which they obtain their supplies of cargo is secret ritual [...] Mission education is also one-sided in its limited range of subjects taught, and provides a basis for the Cargo myth of the “secret” part of Christian knowledge hidden by the whites* (Worsley 1968: 240-241).

Según Vinhas de Queiroz esta explicación podría servir, *mutatis mutandis*, para el caso ticuna, una vez que la hayamos despojado de su crudo trasfondo evolucionista. Es cierto que los ticuna desconocían los mecanismos socioeconómicos de las modernas sociedades industriales, con su división del trabajo, pero esto no implica que su interpretación de las cosas sea “irracional”. Pare empezar, los ticuna desconocían el tamaño y composición del mundo. Su cosmovisión se limita al territorio conocido y, más allá de él, el resto de la geografía es mítica, por lo que los ticunas no eran conscientes de la existencia de toda una sociedad occidental más allá del Amazonas de donde habían venido los patrones y en la que existían individuos como ellos que fabricaban las mercancías de que estos disfrutaban. Esto no tiene nada que ver con un estadio precientífico de pensamiento sino con una visión limitada del mundo por falta de

información, algo de lo que los propios patrones, quienes nunca se esforzaron por abrir a los indios a la cosmovisión occidental, eran culpables con premeditación.

Los ticuna saben, naturalmente, que esos bienes se obtienen de alguna manera y que estos no provienen del trabajo de los ociosos patrones. De acuerdo a sus mecanismos cognitivos y a su percepción de la realidad inmediata, pues, estos bienes son producidos más allá de los límites geográficos conocidos, es decir, en la tierra mítica, la que la cosmología ancestral identifica como el lugar a donde marchó *Yoí* y, por tanto, deducen, racionalmente, que esos bienes han sido fabricados por los *üüne*, por medios mágicos o más allá de lo meramente humano. Esta percepción se inserta en la construcción escatológica autoculpable generada con anterioridad para explicar la dominación, para arribar a la conclusión de que debido al “pecado original” los ticuna, como castigo, perdieron la habilidad de controlar esos medios mágicos que poseían los *üüne*.

De acuerdo con Vinhas de Queiroz en estos movimientos aparece ya una cierta conciencia en los indígenas en dirección hacia la desalienación y la disolución del complejo de culpa lo cual puede estar muy en consonancia con el inicio de una tímida *descaboclización* ya por esta época. Según Vinhas los ticuna habrían sido parcialmente conscientes, al menos, de la situación de injusticia en que se encontraban, bien que esta se interpretase aún en términos mágico religiosos, y los cultos *cargo* habrían sido un mecanismo hasta cierto punto revolucionario para intentar combatir esa injusticia. Para Vinhas *se os compradores brancos se apropriam, sem paga suficiente, dos produtos agrários nativos, é de supor que tambem costumam apoderar-se- ilícitamente segundo o pensamento indigena- dos bens industriais, que sao feitos em alguma parte [...] mesmo pelos seus ancestrais ou os herois culturais de sua mitologia* (Vinhas de Queiroz 1963: 57).

Los cultos *cargo* ticuna se revelan así como intentos de apoderarse de ese conocimiento mágico del que los blancos se habrían apoderado ilegítimamente, puesto que emana de sus propios dioses. La idea de que la dominación occidental se basa en el conocimiento de secretos arcanos que estos tratan de ocultar a los ticuna rescata la ideología alienante del *caboclismo* del terreno de la propia autoinculpación para llevarle al de una causalidad externa, bien que no sociológica sino mitológica (por ello sigue siendo alienante). Esta idea habría venido también alimentada por actitudes paternalistas como las exhibidas por los misioneros quienes, al igual que indica Worsley para Melanesia, habrían sido percibidos por los indios como ocultando y monopolizando un conocimiento secreto contenido en la Biblia, fuente de su poder, que los ticuna se sentían perfectamente capacitados para manejar y con derecho a poseer.

Pero como hay un libro que se llama Canónico, donde están los secretos, ese sí no nos lo enseñaba. Solamente nos enseñaba los 72 libros y los 4 evangelistas, pero de ese Canónico sí nos faltaba, pero él nos decía que ahí está el peligro. Otro día le preguntamos al padre Antonio, español, y al padre Juan Antonio, antioqueño: "Pero ¿cuáles son los secretos?". No nos lo quieren decir. - "Si hay." - " Pero ¿cuáles son?" - "El libro Canónico, pero ustedes no pueden aprender, no les interesa saber, sino solamente cuando vayan a tener grandes estudios (Abel Vento, 1995, 43 años, El Progreso, Colombia)

La idea de que el poder proviene siempre de alguna fuente de sabiduría mágica es un concepto fuertemente arraigado entre los ticuna. Este conocimiento está asociado a la palabra impresa, materialización de un tipo conocimiento cuyo acceso, objetiva y lógicamente, está, en efecto, vedado a la mayoría de los ticuna, analfabetos herederos de una cultura ágrafa. Esta es una de las razones por las que los pocos individuos que saben leer, como ya se analizó en su momento, son investidos por sus congéneres de un aura carismática que justifica su liderazgo

(**vid. supra, cap. XI**). Así por ejemplo, en el mismo orden de cosas, los indios piensan en la actualidad que los guerrilleros de las FARC deben su poder al conocimiento de algún tipo de magia negra. Es lo que yo he denominado el “mito del guerrillero” y que ilustro a continuación:

Los guerrilleros son poderosos brujos. Tienen unos libros donde están encerrados todos sus secretos. Embrujan así a los indígenas para llevárselos a luchar con ellos. Estos indígenas que han estado con ellos dicen que allí donde tienen sus campamentos, en medio del monte, leen sus libros para aprender sus conjuros y que pueden transformarse en animales. (Luis Ramos, 1995, 33 años, El Progreso, Colombia)

En conclusión, los movimientos V, VI y VII y, más concretamente, los dos últimos, los genuidamente categorizables como cultos *cargo*, y ya no pueden considerarse como movimientos *contraaculturativos* sino como movimientos o fenómenos de cambio cultural que expresan la necesidad de los ticuna de distanciarse de las formas tradicionales de vida, al menos en el plano material, infraestructural, para adquirir las del blanco bajo su propio control y autonomía.

Tras la disolución del movimiento de Manelao, esta necesidad de salvación via cambio cultural seguiría viva entre los ticuna y volvería a aparecer 10 años más tarde, con el movimiento de Ciriaco con una iconografía aún más elaborada : la manifestación del milenio evoluciona desde el barco cargado de mercancías hasta toda una *ciudad encantada* de estilo occidental que sería construida por medio de técnicas mágicas- las mismas con las que los occidentales construían las suyas- reveladas por *Yoi* a Ciriaco, que en última instancia es el propio *Yoi* encarnado.

La apertura de una avenida en la selva y la plantación de postes de madera pueden ser interpretadas así como verdaderas prácticas mágicas que pretenden operar por el mismo principio de la analogía performativa que ya explicábamos al hablar de los rituales chamánicos.

La *ciudad encantada*, expresión máxima de ese sincretismo mitológico y del cambio de aspiraciones, y que clasifica el movimiento como culto *cargo*, no es el único elemento relativamente innovador del movimiento. Otros aspectos nuevos merecen destacarse también en el fenómeno de Ciriaco: En primer lugar, es el movimiento ticuna que más lejos lleva la idea de mesianismo. Es el primer y único movimiento endógeno ticuna que elevó a un individuo de su propia etnia a la categoría de mesías con una carga deificadora muy grande. Los fieles llegan a considerar a Ciriaco la encarnación de *Yoi*.

Lejos han quedado ya los tiempos de los *taiünenetchaii*: el profeta del movimiento es un hombre plenamente adulto que desde esa posición y desde su liderazgo carismático como curandero se aúpa a la posición de mesías. Con todo, la hipótesis de Pacheco sobre el poder cohesionador del *stranger* es aplicable en este caso, pues Ciriaco no es un natural de aquella región, no representa grupos de parentesco concretos y, por tanto, como los adolescentes de movimientos anteriores mantiene esa posición exoestructural que le permite reclutar solidaridades de diferentes segmentos de la sociedad. En segundo lugar, no existe anuncio, al menos que sepamos, de destrucción cataclísmica, lo cual rompe singularmente la tendencia general de toda la secuencia y también puede ayudar a explicar lo prolongado de su duración.

En este movimiento, por otra parte, se observan aún mayores signos de aculturación entre los ticuna, no sólo por la morfología del *millenium* (la ciudad con avenidas y luz eléctrica) sino por otros detalles también muy significativos.

Es evidente que el mesianismo de Ciriaco es de inspiración claramente cristiana (la encarnación de *Yoí* en el hombre como la encarnación de El Padre en Jesucristo) pero, es más, de la descripción ofrecida por Vinhas de Queiroz se desprende que esta identificación es ambigua, basculando entre el sincretismo aquí expuesto y un mesianismo cuasicristiano que haría de Ciriaco una encarnación de Cristo (Vinhas 1963: 51-52). Esto último cobra sentido si tenemos en cuenta que este movimiento ya no es exclusivamente ticuna sino que a él se le unen algunos campesinos brasileños pobres de la región para quienes *Yoí* no significa nada pero que tienen esa misma necesidad de acceder por la vía simbólica, sobrenatural, a las formas de vida urbanas de las que se ven apartados.

La mayor aculturación de estos ticunas de 1956-60 se observa en el propio detonante que genera el conflicto disruptor final en la comunidad de fieles. Como en el movimiento de *Ngorane*, la causa del conflicto es una ruptura de las normas establecidas pero, lejos de ser esta una norma tradicional como en aquel (el incesto clánico), se trata de una norma occidental opuesta explícitamente a las normas antiguas: a Ciriaco se le recrimina su poliginia, algo absolutamente preferencial entre los líderes de antaño, lo que indica que al menos algunos ticuna ya habían asimilado por aquel entonces la monogamia como la conducta social correcta y la poliginia (especialmente la poliginia sororal) despertaba reacciones de rechazo y desaprobación.

La apertura del milenarismo ticuna a la sociedad nacional no sólo deja abierta la puerta para una mayor aculturación del mensaje religioso sino que es un claro indicativo del cambio social producido en estas décadas entre los ticuna. Los cultos *cargo* recibieron su estocada de muerte en el mismo momento en que la escolarización proporcionó a los indígenas una imagen real de cómo era el mundo más allá de sus fronteras naturales y de cómo funcionaba la sociedad occidental.

A partir de los años 70 indígenas y no indígenas comienzan progresivamente a comportarse como una clase relativamente homogénea y única afectada por los mismos problemas de explotación y marginalización, imbuída de los mismos fundamentos míticos y anhelante de horizontes milenaristas comunes como respuesta de liberación a la situación social en que se encuentran. Es decir, el movimiento del *pajé* Ciriaco está reflejando, desde lo religioso, el comienzo del proceso de integración de los ticuna en la sociedad nacional y anuncia ya los movimientos posteriores que serán claramente universales, con un mensaje único, abiertamente cristiano, para indios, negros y mestizos marginados.

Por otro lado, el de Ciriaco fue el último movimiento en ser acosado y reprimido por los patrones. En él se puede observar ya un cambio de actitud, al menos en un primer momento, hacia una utilización pragmática de la efervescencia religiosa ticuna por parte de los empresarios: el administrador de la propiedad opta por tolerar el movimiento y buscar la alianza con su líder como estrategia nueva para obtener beneficios. Motivados por su fervor religioso, los ticuna trabajan para su mesías al que le ofrecen los frutos de su esfuerzo. Este, a su vez, los vende a Calderón quien de esa manera revierte la fuerza productiva generada por un movimiento antipatrones en una fuente de lucro para la empresa o, al menos, para sí mismo, consciente quizás de que esta era la estrategia más inteligente en un mundo en transformación en el que el uso de la coerción física empezaba a declinar (aquel mismo año se producía la reestructuración del Comando de Frontera que acababa con la impunidad del ejercicio de la violencia por los patrones). Es este también un hecho que nos hace sospechar en la posibilidad de que Ciriaco fuese un charlatán y no un verdadero profeta, un oportunista que habría utilizado el carisma generado en torno suyo para beneficiarse de la buena voluntad de sus paisanos.

Fuese como fuese, el hecho es que la provechosa colaboración entre milenaristas y barracón terminó con la llegada del intolerante yerno de Mafra quien, haciendo alarde de la inercia feudal, utiliza su brazo armado policial para reprimir el movimiento. Sería la última vez que los patrones pudieran echar mano de este recurso. En todo caso el movimiento no se desarticuló por la presión externa sino de nuevo por agotamiento interno de la esperanza milenarista, al aplazarse indefinidamente el cumplimiento de las profecías. Con él se cerraba el ciclo de los movimientos religiosos ticuna.

Así llegamos a las décadas de los 60 y 70 en las que los ticuna se enrolarán en una nueva serie de movimientos religiosos de origen externo y puramente cristiano que alcanzan por igual a indios y a no indios: las iglesias evangélicas en primer lugar, predominantemente pentecostales a partir de los años 70, y la Iglesia de la Santa Cruz. Con ellos la larga marcha de los ticuna hacia la aculturación se aceleraba de manera espectacular. La aceptación de las nuevas Iglesias implicaba, por un lado, un grado de aculturación previa mayor, necesaria para poder y desear asimilar el mensaje cristiano, aculturación que se va acelerando en los años 60 con la introducción de la escuela y la emigración de los ticuna hacia el Amazonas. Por otro, los mismos movimientos se convertían en agentes de cambio social y aculturación de una fuerza inusitada, consiguiendo en unos pocos años lo que trescientos de colonización no habían logrado: la erradicación de buena parte de las prácticas culturales ticuna y la concentración de la práctica mayoría de estos en las riberas del Amazonas. Como hemos ya señalado en muchas ocasiones, la mayoría de los rasgos culturales supervivientes del pasado precontacto (chamanismo, ritos de paso, normas exogámicas, etc.) se documentan hoy en día en las aldeas nominalmente “católicas”, habiendo desaparecido o estando en vías de desaparición de las aldeas crucistas o evangélicas.

Como trataremos de mostrar más adelante las características de estos movimientos cristianos son muy similares, hasta tal punto que puede construirse un modelo descriptivo-explicativo único que los abarque a todos, explicitando posteriormente sus diferencias de matiz. Todos son movimientos sectarios de corte fundamentalista y puritano con una fuerte tendencia milenarista. Los movimientos evangélicos preceden al de la Santa Cruz y su radio de acción es universal, siendo su crecimiento y expansión desde los años 60 un fenómeno común a todas las sociedades tercermundistas en general y a las latinoamericanas en particular. El movimiento de la Santa Cruz es posterior y, de alguna manera, está inspirado en estos primeros. Su alcance es solamente regional y está reducido a la ribera del Amazonas desde Iquitos hasta Manaus. La diferencia fundamental que cabe destacar es su marcado componente mesiánico, ausente en los movimientos evangélicos, encarnado en la figura del fundador de la secta, el brasileño José Francisco da Cruz, fallecido en 1982, y un discurso más explícitamente milenarista que los anteriores, con el anuncio de un cataclismo universal inminente que precederá la instauración del nuevo milenio.

Los nuevos movimientos suponen hasta cierto punto una ruptura brusca con los anteriores y en ello puede verse el hecho de que se articulan como respuestas a una situación social nueva, una situación de rápida globalización y ciudadanización de los ticuna que asemeja cada vez más los problemas sociales de estos con los de las capas más desfavorecidas de la sociedad en general, independientemente de su filiación étnica o cultural. Para cuando los crucistas y los pentecostales llegan a la región (principios de los 70) el régimen de barracón está moribundo y para los ticuna la perspectiva de regresar a una vida tradicional en el interior de la selva, en malocas que ya no saben construir, en agrupaciones clánicas que ya son sólo un recuerdo, es impensable. Los ticuna ya han sido recubiertos por un barniz básico de cristianismo y sus aspiraciones se orientan, por el contrario, por el camino de la integración, de la adhesión a formas de vida modernas. Su problema de fondo, sigue siendo, sin embargo, que esas

aspiraciones no se ven satisfechas por la estructura de las relaciones socioeconómicas, que la integración acelerada está produciendo fenómenos de deculturación y anomia y que la alienación psicológica sigue siendo muy fuerte, lo que los impulsa a buscar la respuesta en el plano religioso.

La estrategia de los patrones en ese momento sería la contraria a la mantenida hasta entonces. Sabiéndose dinosaurios en peligro de extinción aprovecharían el carisma que se derramaba del aura religiosa para intentar recuperar y mantener hasta el final un cierto control sobre los indios. En consecuencia, y como ya se explicó en su momento, abrirían las puertas a José Francisco da Cruz y lograrían ser investidos como directores de las nuevas células cristianas instauradas por el movimiento. Los ticuna, por su parte, ya inmersos en un proceso creciente de fluvialización, se lanzarían en masa a la llamada del nuevo mesías. Era la señal definitiva que estaban esperando para abandonar los últimos pellejos de su vieja vida, la vida tradicional que ya había dejado de ser el horizonte utópico ideal. El mesías les reclamaba a una nueva vida a orillas del río.

Sin embargo, el nuevo *premilenio* predicado por los movimientos cristianos fundamentalistas nada tendría que ver con los anteriores. De él no sólo estaba ausente cualquier rasgo de tradición ticuna (lógico, pues los movimientos se habían originado al exterior de la sociedad ticuna y su mensaje era universal) sino cualquier esperanza de vida confortable al estilo urbano-occidental. Lo que el mensaje proponía como *conditio sine qua non* para acceder al *millenium* postcataclísmico era la construcción de una nueva sociedad (de microsociedades rurales y autosuficientes, en realidad) regida por unos códigos puritanos de un ascetismo comunitario estricto, basados en la austeridad, el trabajo y unas normas de conducta ética que regulaban hasta los últimos detalles de la vida cotidiana de los individuos, como la vestimenta o las relaciones sexuales. ¿Qué había pasado?

¿qué estaba sucediendo en la sociedad ticuna para que estos encontraran atractivo este tipo de *premilenio*?. La respuesta de nuevo nos demuestra que movimientos religiosos y procesos sociales van de la mano: anomia, deculturación, desintegración y degradación social, todos los males de un proceso muy rápido de cambio social al que las desarticuladas estructuras ticunas no habían tenido tiempo de reajustarse.

Una de las características esenciales de estos movimientos cristianos que los diferencian de los anteriores, de carácter espontáneo, es su fuerte organización interna, que ofreció la plantilla de una estructura política nueva con la que cohesionar desde el plano de lo religioso la atomizada sociedad ticuna. El factor clave para entender la adhesión de los ticuna a estos movimientos no es tampoco en este caso el fenómeno de opresión-dominación-explotación, pues estos movimientos arrancan de un momento en que esta opresión es ya prácticamente historia, ni tampoco lo es exactamente el de la “frustración relativa”. El fenómeno clave es el de la anomia y todos los síntomas que le van asociados, y se hace necesario comprender los movimientos desde sus características internas que presentan evidentes efectos *contraanomicos*. Eso es lo que buscarán los ticuna principalmente en ellos.

Por otro lado, la explicación de estos fenómenos obliga a contemplarlos desde un marco más amplio que el de la propia sociedad ticuna, pues son fenómenos de envergadura nacional e internacional y en su expansión e implantación también desempeñan un papel importante factores de orden exógeno al propio movimiento, como la política nacional e incluso internacional, que conducen a las autoridades, por motivos que ya se especificarán, a apoyar premeditadamente estos movimientos o a ponerles trabas.

Así, la implicación de los patrones en el movimiento mesiánico crucista fue un hecho transitorio. La creciente ofensiva indigenista acabó por hacer ese

esfuerzo dinosáurico inútil: los patrones fueron expulsados de sus cargos en la hermandad, de sus antiguas propiedades, y sustituidos, en primera instancia, por Inspectores de la FUNAI. Las autoridades y organismos indigenistas también apoyaron, como decíamos, a las nuevas iglesias, en las que vieron un antídoto a las tendencias anómicas y desintegradoras. El gobierno colombiano fue el único en poner trabas al movimiento crucista, debido a la fuerte influencia de la Iglesia Católica, y así, por ejemplo, después de algún tiempo, le fue prohibido a José Francisco da Cruz predicar en territorio colombiano, lo que explica que en la actualidad sólo exista una comunidad crucista en ese país.

Con unos años de retraso respecto a los movimientos cristianos apareció entre los ticuna una nueva forma de respuesta a las condiciones sociales, un movimiento que rompía con la tendencia alienante y evasiva de los movimientos religiosos: la respuesta política, representada en la creación del CGTT y la lucha por la propiedad de la tierra y la autonomía. Este nuevo movimiento reflejaba la existencia de una generación de ticunas en proceso de *descabocclización*, conscientes de luchar por su autonomía en el plano de las relaciones sociopolíticas reales. Determinados datos nos demuestran, sin embargo, que el movimiento político ticuna no está plenamente liberado de la carga religiosa de antaño, que existe una cierta aura de mesianismo en torno a la figura de Pedro Inácio Pinheiro y un cierto carácter de milenarismo “revivalista” en la reivindicación de la tradición ticuna y el rechazo de la modernidad occidentalizante.

La importancia que revisten estos movimientos en los procesos de cambio social y aculturación de los ticunas en la actualidad, el peso que tienen en la sociedad ticuna contemporánea y el hecho de que la mayor parte de nuestro trabajo de campo se desarrollara en comunidades religiosas de este signo, justifica con creces el que dediquemos un capítulo entero a su análisis detallado.

CAPÍTULO XIII.

LAS TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS CRISTIANOS (PENTECOSTALISMO Y ORDEN CRUZADA). ASPECTOS RELIGIOSOS DEL MOVIMIENTO DEL CGTT.

¿Ha nacido el apocalíptico Anticristo?
Se han sabido presagios y prodigios se han visto
Y parece inminente el retorno de Cristo.
¡Oh, Señor Jesucristo! ¿Por qué tardas, qué esperas
para tender tu mano de luz sobre las fieras
y hacer brillar al sol tus divinas banderas?
Ven, Señor, para hacer la gloria de ti mismo,
ven con temblor de estrellas y horror de cataclismo
ven a traer amor y paz sobre el abismo.
(Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza*)

13.1.Introducción.

El esquema estructural de este capítulo fue diseñado particularmente para el análisis del fenómeno pentecostal entre los ticuna de Boyahuasú, trabajo que fue presentado en junio de 1996 como tesis de maestría para la London School of Economics and Political Science. No hemos dudado, sin embargo, en mantenerlo como modelo de explicación general de todos los movimientos religiosos en que se han embarcado en su conjunto los ticuna desde los años sesenta y que son mayoritariamente, y por ese orden, la Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada y las iglesias protestantes de denominación pentecostal. La semejanza básica de las doctrinas de ambas (y de otras denominaciones evangélicas también presentes como adventistas, séptimo día, etc.¹) justifica plenamente la utilización de un único modelo común tanto descriptivo como explicativo que no sólo facilita las cosas sino que permite que aprehendamos esta diversidad de movimientos como un sólo fenómeno, como una única categoría de fenómenos religiosos que, al igual que en el caso de los cultos *cargo* ya estudiados, simplemente presenta manifestaciones singulares. Como hemos dicho, este estudio se ocupará exclusivamente de los dos movimientos mayoritarios, pentecostalismo y crucismo, no sólo porque con ellos queda perfectamente cubierto el análisis de estas nuevas religiones sino porque fue también exclusivamente sobre estos sobre los que se trabajó en el campo. Las diferencias significativas entre ellos serán, por supuesto, señaladas también y estudiadas en apartados concretos y separados

Empezaremos, pues, por echar una rápida ojeada a los antecedentes históricos de ambos movimientos, para pasar después a describir el tronco

doctrinal que los caracteriza a ambos y a continuación los puntos en que uno y otro se apartan de estas características comunes. Más tarde intentaremos dar una explicación general sobre las razones del éxito contemporáneo de este tipo de movimientos en donde enlazaremos con los argumentos finales desplegados en el capítulo anterior y, finalmente, se procederá a todo un estudio sobre la interacción entre organización religiosa y organización política en las aldeas ticuna adscritas a estos movimientos, destacando el papel crucial de la nueva organización religiosa en la reestructuración y centralización de la autoridad en la atomizada sociedad ticuna.

¹ Con la excepción quizá de los baptistas, que son una Gran Denominación y no una secta y que no puede considerarse ni fundamentalista ni milenarista

13.2. Antecedentes históricos

13.2.1. Breve cronología de la expansión de las iglesias evangélicas en América Latina: el crecimiento espectacular del pentecostalismo²

El protestantismo comienza a introducirse en América Latina desde el mismo momento de la Independencia de las antiguas colonias, incluso de una forma muy sutil, como ha hecho notar López Michelsen, pues las Constituciones de los nuevos estados liberales toman en parte como modelo la norteamericana, cuya esencia es, en sí misma, protestante, pero durante todo el siglo XIX la presencia real del protestantismo fue muy escasa y estuvo reducida a las Iglesias históricas o “Grandes Denominaciones” (Luterana, Presbiteriana, Anglicana, Metodista, Baptista, etc)³. El primer gran impulso vino dado en el periodo de entreguerras, etapa que puede calificarse como de unificación de fuerzas, planteamiento de problemas y fijación de objetivos⁴. Es en este periodo cuando hacen su aparición

² La síntesis aquí ofrecida está elaborada a partir de dos periodizaciones tratadas desde perspectivas distintas pero complementarias. La de John J. Considine (Considine 1958) tiene en cuenta la expansión del protestantismo desde un punto de vista fundamentalmente cuantitativo, distinguiendo varias etapas en razón de las cifras ascendentes de protestantes en Latinoamérica. La perspectiva de David Stoll (Stoll 1990) es más cualitativa, pues tiene más en cuenta para su periodización el tipo de movimientos protestantes que son mayoritarios en cada época.

³ David Stoll habla de cuatro fases de penetración protestante : *Successive "waves" of arrival, including (1) the churches of European immigrants such as German Lutherans in Brazil, (2) the "historical" or "mainline" denominations, (3) the fundamentalist "faith missions" and (4) the pentecostals.* (Stoll 1990: 5)

⁴ De acuerdo con la periodización de Considine, que reproducimos aquí: 1) 1860-1914: *Entrada y establecimiento oficial de las Iglesias Protestantes.* 2) 1916-1938: *Unificación de fuerzas ,preparación de programas y fijación de objetivos.* 3) 1938-presente: *Periodo de esfuerzo masivo y sistemático.* (Considine 1958:236)

en el campo latinoamericano los movimientos fundamentalistas norteamericanos que habían surgido a finales del siglo XIX como reacción contra el evolucionismo, la crítica bíblica, el liberalismo, el modernismo en general y el socialismo, en las cuales ellos ven una amenaza al Cristianismo tradicional o la apostasía del mismo. Es, pues, un *evangelismo reaccionario* (Foley 1986: 16; en Galindo 1992: 137) que se lanza inmediatamente a la acción misional, dejando palpable desde el primer momento su gran empuje proselitista. El protestantismo, que con las Iglesias históricas se había visto hasta entonces constreñido a los ámbitos urbanos y de clases medias, comienza con estas nuevas denominaciones fundamentalistas a calar en las clases campesinas y obreras y también entre los indígenas, sobre todo a partir de la creación del Instituto Lingüístico de Verano en la década de los treinta. Con todo, en este período aún prevalecería la cara más moderada del protestantismo. Se celebraron tres congresos supradenominacionales, con clara vocación panamericanista (1916, Panamá, 1925, Montevideo, 1929, La Habana) en los cuales se insistía en la necesidad de crear un evangelismo latino independiente de las Iglesias madres de Estados Unidos.

Es después de la Segunda Guerra Mundial cuando se produce el gran salto tanto cuantitativo como cualitativo en el protestantismo latinoamericano. A partir de los cincuenta se llevan a cabo campañas masivas de evangelización dirigidas desde Norteamérica, sobre todo a través de la Misión Latinoamericana, la cual, a pesar de ser interdenominacional, no puede disimular el dominio en su seno de una mayoría formada por sectas fundamentalistas (pentecostales, principalmente⁵). Ese esfuerzo evangelizador tiene su culmen en el I Congreso

⁵ Aunque a veces se tiende a identificar fundamentalismo con pentecostalismo, por ser esta la denominación más fuerte y mayoritaria dentro de la corriente reaccionaria del protestantismo, la realidad es, como de costumbre, mucho más compleja y el fenómeno parece tener unos límites bastantes más amplios y más imprecisos. David Stoll (Stoll 1990:5) nos da cuenta de la dificultad de sistematización taxonómica del fundamentalismo protestante, debido a su carácter en ocasiones sectario y a la gran independencia de las comunidades o eclesiolas con respecto a sus Iglesias madres, y aún más del Latinoamericano, que se encuentra en la efervescencia lógica de las fases iniciales de todo movimiento

Latinoamericano de Evangelización, celebrado en Bogotá en 1969. Se produce por entonces la consolidación de las Iglesias nacionales de las “Grandes Denominaciones”, las cuales también se lanzan a la labor misional, pero para entonces el pentecostalismo les tenía todo el terreno ganado y, unos años más tarde, se convertiría en abrumadoramente mayoritario en el seno del protestantismo latinoamericano. Entre 1965 y 1980 se da un crecimiento espectacular de los movimientos evangélicos y prácticamente una inversión de los porcentajes en las membresías de pentecostales y no-pentecostales, pasando los primeros a ser abrumadoramente mayoritarios.

No queremos entrar demasiado en detalle en estadísticas, toda vez que sólo poseemos datos concretos para la región centroamericana, que no es nuestro objetivo de estudio. Como muestra valgan las cifras ofrecidas por Valderrey en Nicaragua y Costa Rica los pentecostales pasan de constituir un 20% y 26'8% respectivamente de la población protestante a un 72'29 % y un 83'7% (Valderrey 1986: 103) . Asimismo las cifras señalan la importancia del crecimiento en relación a la población total, siendo Guatemala el caso más

religioso, con lo que de dinamismo, mutabilidad y carácter sincrético tiene, reflejado en el surgimiento y escisión continuos de nuevas congregaciones a partir de las antiguas. Stoll nos advierte de que esta dificultad afecta incluso a las Iglesias más establecidas, como la presbiteriana o la baptista, dentro de cuyo seno aparecen tendencias de todo tipo, desde las más moderadas a las más fundamentalistas. (Stoll 1990:5). Stoll plantea así el fundamentalismo como un fenómeno no privativo de las sectas más radicales (generalmente agrupadas bajo el calificativo de pentecostales o neopentecostales) sino que puede tener cabida, y de hecho la tiene, en comunidades pertenecientes también a las “Grandes Denominaciones”. La razón de ello está en la tesis que Stoll junto con otros autores como Bastian o Schäffer (Bastian, 1992) (Schäffer, 1992) viene sosteniendo : el fundamentalismo protestante en Latinoamérica no es sino, en la mayor parte de los casos, una nueva expresión sincrética de la religiosidad popular. *La efervescencia religiosa heterodoxa a la que asistimos en Latinoamérica no es nada más que una nueva expansión de la "religión popular"* (Bastian 1992:329). *El Pentecostalismo actual es exactamente lo contrario del Protestantismo tradicional latinoamericano, pues el primero proviene más bien de la cultura religiosa popular shamánica y católica* (Bastian 1992: 332).

En este sentido, las identificaciones tajantes del tipo Grandes Denominaciones/Liberalismo, Sectas Pentecostales/Fundamentalismo, no son muy operativas y quizá sea más significativo contemplar el panorama desde la perspectiva de la composición social de cada comunidad). Desde esta perspectiva Schäffer elabora un modelo de clasificación ideal de los movimientos protestantes centroamericanos bidimensional, en el que contempla la posibilidad de diversas combinaciones, y no sólo una, entre mayor o menor institucionalización de las Iglesias y mayor o menor radicalismo dogmático.

destacado que tenía en 1985 un 25% de protestantes, de los cuales el 84% eran pentecostales (Valderrey 1986: 106).

13.2.2. Los orígenes e historia de la Hermandad de la Santa Cruz.

La Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada Católica Apostólica Evangélica puede considerarse como un movimiento religioso sectario neocristiano, de corte fundamentalista, milenarista y mesiánico cuyas doctrinas se inspiran en una mezcla de algunas prácticas paracatólicas y el *corpus* básico de doctrinas protestantes (sincretismo que está presente en el propio nombre de la secta) que la asimilan a los movimientos fundamentalistas evangélicos que venimos de citar.

El fundador de la Orden, primero profeta y más tarde mesías, nació en la aldea de Várzea Alegre en el estado brasileño de Minas Gerais en 1913 con el nombre de José Fernandes Nogueira, en el seno de una familia de campesinos católicos pobres. Nunca fue a la escuela y aprendió a leer y escribir de forma autodidacta. Parece ser que intentó entrar en el seminario pero que fue rechazado, lo que según Oro probablemente le dejó un sentimiento de rencor y despecho hacia la Iglesia Católica que le llevó a querer fundar su propia Iglesia. De acuerdo siempre con este autor, quien tuvo la oportunidad de entrevistarse con el personaje en innumerables ocasiones, en 1944 José tuvo una serie de visiones celestiales que le transformarían y cambiarían el curso de su vida , una serie de visiones en las que Dios le encargaba una misión: llevar a cabo la tercera reforma

de la Iglesia, después de la de Cristo y Lutero (un rasgo de influencia protestante que conviene subrayar).

Sin embargo, Fernandes, las razones nos son desconocidas, aún tardaría mucho en decidirse a cumplir su misión. No es hasta 1960 que este no comienza a hacer viajes apostólicos. En 1962 hace su primer gran viaje. Se cambia el nombre por el de José Francisco da Cruz y, cargando una biblia y una cruz en los hombros, se recorre a pie y en solitario los estados de Minas Gerais, Sao Paulo, Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul penetrando en Uruguay, Argentina y Paraguay. En 1964 vuelve temporalmente a su casa y tras una breve estancia decide abandonar definitivamente a los suyos (mujer y siete hijos) y lanzarse al mundo para dedicarse a la misión encomendada por Dios. Se dirige entonces hacia el Amazonas. En la Navidad de 1964 se encuentra en Belém do Pará, de ahí pasa a Manaus, y desciende el río Madeira. En julio de 1967 se le ve en Rio Branco, en 1968 en Cruzeiro do Sul. Fue en esta región de Brasil donde el fundador empezó a presidir actos religiosos. Para la población católica del lugar José era acogido como un sacerdote pues, como ellos, se vestía con sotana blanca, celebraba cultos, oraba y administraba los sacramentos del bautismo y matrimonio, potestad que, decía, le había sido otorgada por Dios. También fue construyéndose una reputada fama de sanador y curandero. Sin embargo, en todo este tiempo no fundó ninguna comunidad ni dio atisbo alguno de querer coagular sus esfuerzos en la constitución de un movimiento organizado, de una Iglesia.

A finales de 1968 pasa entonces a Perú. Oro no da ninguna explicación, ni tampoco lo hacen nuestros informantes, al hecho de que fuera en este país y no en el suyo donde José Francisco da Cruz se decidiera a fundar la primera comunidad cruzada, la primera hermandad, y comenzara a reunir seguidores fijos. Fue en Pucallpa, donde, en efecto, comenzó a poner por escrito su doctrina, promulgando el primer Estatuto de la Orden Cruzada Católica Apostólica Evangélica y fundó el primer Directorio, la primera comunidad. Su reputación de

hombre de Dios y de taumaturgo se expandió muy rápidamente y pronto caravanas de gente acudieron desde zonas muy alejadas del país para oírle y verle⁶.

El éxito del nuevo profeta despertó los recelos de la Iglesia Católica peruana que consiguió hacer expulsar a José Francisco da Cruz del país acusándolo de estar al frente de una organización ilegítima y subversiva, puesto que utilizaba la simbología nacional brasileña en la iconografía del movimiento, como los colores verde y amarillo de la bandera del país vecino. Los argumentos de la Iglesia convencieron a las autoridades militares y el profeta fue expulsado a principios de 1972. En su regreso a Brasil, sin embargo, no estaba esta vez solo. Junto a él marchó para el exilio una comitiva de unos trescientos fieles peruanos con los que se embarcó Amazonas abajo en toda una flotilla de embarcaciones.

Después de una muy corta predicación en la ribera del Trapecio Amazónico Colombiano, país del cual también son expulsados por las autoridades militares bajo presión de la Iglesia Católica, José Francisco llega finalmente a territorio brasileño. Las autoridades del Comando de Frontera del Solimoes le interrogan pero, no hayando ningún cargo contra él le dejan libre para que continúe su labor misional. Como ya hemos indicado en otras ocasiones, el visionario encontró en el territorio ticuna el filón de seguidores que estaba buscando. Los antecedentes mesiánico-milenaristas de estos indígenas les lanzaron en brazos del nuevo hombre santo que venía de Perú, anunciando el fin de los tiempos y la necesidad de congregarse en aldeas junto a una cruz en las riberas del Amazonas. De acuerdo con nuestros informantes los ticuna descendían en sus canoas desde los *igarapés* por miles. En Belem do Solimoes llegó a congregarse una muchedumbre de 3000 almas para escuchar su prédica.

⁶ En otro orden de cosas la historia de José Francisco da Cruz inspiró dos de las obras de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* y *Pantaleón y las visitadoras*, en las que se incluyen fragmentos de la vida real de este profeta y mesías amazónico.

Durante los años 72 y 73 José Francisco da Cruz recorrió la región del Alto Amazonas fundando hermandades por la ribera. La prohibición de las autoridades peruanas fue levantada, toda vez que se dieron cuenta de los efectos ciudadanizadores que el movimiento podía tener sobre las poblaciones indígenas y mestizas amazónicas, pues el gran peso de los peruanos en la organización le dio también un carácter nacional peruano y la Orden insistía en inocular los sentimientos patrióticos y anticomunistas en sus fieles. El cambio de actitud puede que tuviera algo que ver con el fin del régimen de Velasco Alvarado, populista que coqueteó con la Unión Soviética. En Colombia, sin embargo, la prohibición se mantuvo hasta bien entrados los 80.

Fue precisamente intentando entrar en ese país por otra vía que José Francisco da Cruz se desplazó en 1974 hasta el río Içá-Putumayo y, no pudiendo pasar a Colombia, se decidió a poner fin a su peregrinación fundando la sede de la Orden en un margen del río Juí, afluente del Içá, en un lugar que él denominó *Lago Cruzador*, porque había una cocha. Desde esta sede José Francisco da Cruz siguió dirigiendo el movimiento y redactando nuevos formularios y estatutos que completaban los primeros y que pretendían reglamentar hasta los últimos detalles la vida del creyente y allí le sorprendió la muerte en 1982 habiendo dejado como sucesor al indio omagua Valter de Sousa Neves, que se rebautizó como Valter Neves da Cruz (Oro 1989: 55-67)

El periodo posterior a la muerte del fundador ha estado marcado por la desintegración y el cisma de la Orden, tendencia que ya observaba Oro en su última visita de campo (Oro 1989: 122-124) y que no se concretó hasta un poco después, razón por la cual no existe aún ninguna noticia publicada del suceso. Así pues, esta tesis aporta estos datos como novedad a la historiografía del movimiento. La secta que recibió en herencia Valter Sousa Neves sufrió a finales de los 80 dos escisiones. La primera tuvo lugar en 1987 bajo el liderazgo de un tal Ronald Valera Morán, alias Francisco da Silva, individuo de origen peruano,

conocido por los fieles de la fracción principal como el “Chico Mentiras”, quien se proclamó a sí mismo la reencarnación de José Francisco da Cruz. Tiene su sede en la localidad de Belém do Solimoes (Brasil) y parece que la mayor parte de los ticuna de este país se ha unido a él.

El segundo cisma se produjo en el último congreso general de la Orden en junio de 1994 y fue protagonizado por Domingo Ribero, uno de los siete diáconos que nombró el fundador para constituir la Junta Directiva de la Orden, y otros seguidores que consideraban que Walter de Sousa Neves se había distanciado de los Estatutos originales dados por el fundador, atribuyéndose la prerrogativa de promulgar otros nuevos. El líder de esta fracción “purista” escindida tiene su base en el río Yutaí y de acuerdo a nuestros informantes le siguen una buena parte de las comunidades peruanas del Amazonas y del Yavarí y en Brasil *los pueblos de civilizados más allá de Santo Antonio de Içá* (**Carlos Cruz Acosta, 1995, Hermandad de Rondiña**).

En lo que se refiere a Valter de Sousa, él mora con sus seguidores en Lago Cruzador al que renombró como Ciudad Alterosa pero según nuestros informantes *tiene más gente en el Perú que en el mismo Brasil. Incluso donde vive él en Yuí, más de la mitad están contra él* (**Carlos Cruz Acosta**)

13.3.Principios doctrinales comunes a los movimientos fundamentalista-milenaristas.

a) Cosmovisión dualista de fuerte carácter maniqueista.

El cosmos se concibe como una batalla eterna entre dos fuerzas, Dios y el Diablo, que dividen el mundo en dos campos irreductibles entre sí. Todos los valores o acciones en la vida se sitúan en uno de estos dos campos que polarizan el sistema de valores del individuo. Esta es una característica esencial de todo fundamentalismo y que emana del ciego convencimiento en el carácter absoluto de las creencias. El mapa cognitivo de pentecostales o crucistas es uno en el que no queda espacio para categorías intermedias o neutrales: cada realidad, cada acción o idea es ontológica y éticamente buena o mala de acuerdo con coordenadas trascendentales, absolutas e inmutables constituidas en un *sistema de oposiciones excluyentes y antitéticas* (Martínez 1990: 62) que presentamos como sigue:

DIOS	DEMONIO
Lo divino	Lo humano (“El mundo”)
Pureza	Pecado
Salvación	Condenación
Alma	Cuerpo
Salud	Enfermedad
Vida	Muerte
Verdad	Mentira
Los creyentes	El resto de la humanidad

Podemos decir que esta estructura de opuestos es la referencia básica por la que el creyente construye y ordena la realidad, hasta tal punto que a través de este esquema conceptual o mapa cognitivo, como lo hemos denominado antes, podríamos deducir el resto de los contenidos doctrinales de la fe fundamentalista.

b) Interpretación fundamentalista de la Biblia y “fetichización” de la misma.

La Biblia se convierte en autoridad inapelable, en verdad absoluta a la que se somete a una interpretación literal, ahistórica y, en última instancia, autoritaria, basada en el carisma de los líderes religiosos, como más tarde analizaremos. Esto es aún más significativo si tenemos en cuenta que la Biblia no sólo es fuente de la doctrina sino que se convierte en el único código de conducta, tanto privada como pública, por el que se rige la comunidad. El recurso a referencias bíblicas para guiar actos de conducta o emitir opiniones propias es continuo. El tópico del individuo que conoce de memoria una enorme cantidad de versículos bíblicos que recita aprovechando cualquier ocasión, tiene su origen en este tipo de movimientos. A este respecto, los líderes religiosos que hemos conocido, tanto pentecostales como crucistas, no parecían tener, en muchas ocasiones, opinión propia: incluso para asuntos muy concretos o particulares siempre buscaban el referente bíblico que avalara sus palabras.

La Biblia se convierte también así en un fetiche que da incluso nombre a estos movimientos (“evangélicos”) en una especie de *aleph* borgiano en el que está contenido absolutamente todo cuanto el hombre debe y puede saber, el

principio y el fin que guía la vida de los hombres, el recipiente que al contener la Palabra de Dios participa de alguna manera en la esencia de la divinidad. La Biblia es la Palabra de Dios en su esencia absoluta. De cada palabra, de cada punto y cada coma emana el mensaje divino y no existe posibilidad de interpretación del mismo. Este debe entenderse tal y como ahí aparece porque es la pura voluntad de Dios hecha libro. Para los crucistas es el *Livro da Vida*, motivo central junto con la cruz de sus representaciones iconográficas y sometido a una fetichización sólo superada por la que hacen del propio madero donde murió Jesucristo.

Sin embargo, no todos los libros de la Biblia tienen el mismo peso para el fundamentalismo. Destacan en importancia por encima de los demás el Génesis y el Apocalipsis (no hay más que recordar en este sentido las referencias a la Bestia que hemos citado con anterioridad).

b) El rechazo al ecumenismo cristiano.

Los movimientos fundamentalistas siempre se consideran los únicos herederos legítimos del Cristianismo histórico y los únicos poseedores de la ortodoxia bíblica. La verdadera Iglesia no puede identificarse con ningún otro movimiento, pues todos los demás han caído en la apostasia. Esta idea es permanente, por ejemplo, entre los pentecostales de Boyahuazú, desde el momento en que incluso hacen equivalente el término “cristiano” con el de la fe que ellos profesan, negando esa condición a cualquier otra confesión y fundamentalmente a los católicos. Ese sentido de exclusivismo cerrado, esa negación de cualquier otra vía que no sea la suya queda reflejada en estas palabras de Max Brander Ramírez, pastor de Boyahuasúi:

Vino un día un cacharrero del Perú y me pintó un círculo pequeño, que era el Cielo, y un círculo grande, y en él fue escribiendo todas las religiones y me dijo: "Todas las religiones llevan a Cielo". Pero no es así, sólo la verdad de Cristo salva. Ni Testigos de Jehová, ni los del Séptimo Día, ni pentecostalistas, ni católicos se van a salvar porque no siguen la verdad.

La hostilidad más radical, como ya tendremos ocasión de comprobar más adelante, se desata tanto por parte de crucistas como de evangélicos contra la Iglesia Católica, tanto por la doctrina que sostiene, como por las actitudes que ha tomado históricamente, por un lado su apertura hacia el modernismo o el evolucionismo, por otro su implicación con el poder. Pero el exclusivismo conduce también, como se desprendía de las palabras de Max Brander, al conflicto entre estos movimientos. Los unos niegan a los otros la posibilidad de representar caminos alternativos de salvación, a pesar de sus semejanzas básicas, acusándose respectivamente de corromper el verdadero mensaje de Cristo. Así por ejemplo, los pentecostales acusan a los crucistas de idolatría, por la "fetichización" a que someten el símbolo de la cruz:

Los crucistas son idólatras. Ellos adoran la cruz y creen que eso les va a salvar cuando el único que salva es Cristo. Y eso que ellos son gente trabajadora, que vive en paz y armonía y producen.. (Max Brander Ramírez, 1994, Boyahuasú, Colombia)

Los crucistas, por su parte, como miembros de un movimiento más reaccionario y puritano que el pentecostal, hacen críticas a los evangélicos del tipo de no ser lo suficientemente rigurosos en su ascetismo, dejar predicar a las mujeres o conceder alegremente el bautismo:

Los evangélicos claro que tienen la Palabra de Dios, pero ellos fuman. Y la mujer debe de ser honesta, con sus vestidos bien largos, no que ellas van como

quieren. No solamente es decir "yo soy evangélico" y no cumplir, porque algunos andan en pantaloneta, desnudos. Y otra cosa, la mujer no puede estar predicando el evangelio sino solo el hombre. Y a la hora del bautismo de las aguas ellos le hacen buzar tres veces y ya está bautizadito y eso no es así, eso tiene un rito largo (Ángel Vargas, sacerdote cruzado, 1995, Nueva Alianza, Perú)

c) Determinismo providencialista.

Todas las vicisitudes de la vida, tanto alegrías como desgracias o calamidades, se ven como algo ordenado y deseado por Dios. El hombre es un muñeco manejado por los hilos del titiritero cósmico que es Dios. Se retoma la Teoría de la Predestinación en su más puro determinismo calvinista: Sólo Dios, a través de la Gracia, puede salvar al hombre, que nada puede hacer por sí mismo. Para que la salvación tenga sentido debe existir también la condenación y gente que se condene. Tanto unos como otros están escogidos de antemano por el Señor. Este determinismo pesa como una losa sobre la libertad humana.

Estos movimientos, no obstante, como cualquier otra religión que quiera sobrevivir en la práctica, no puede permitirse una arbitrariedad total a la hora de asegurar a sus seguidores su destino en el Más Allá. Así, aunque la identidad de los escogidos para salvarse sólo sea conocida por Dios, toda religión necesita satisfacer la necesidad que el fiel tiene de una explicación tranquilizadora sobre la continuidad de su vida después de la muerte y aprovisionarle con una receta para alcanzar ese Más Allá en las mejores condiciones. Por eso, entre la comunidad de fieles es básico el sentimiento de convicción de que se forma parte de ese número de elegidos. Esa convicción se infiere en cierto modo de su fe ciega en que sólo ellos profesan la ortodoxia evangélica: si ninguna otra Iglesia

es fiel al mensaje del Evangelio, ninguno de sus integrantes se salvará y por tanto sólo nosotros somos los escogidos para ir al Paraíso. Este exclusivismo es total y se produce incluso entre las mismas sectas fundametalistas, como ya hemos visto.

Este sentimiento de pertenencia a la “comunidad de los puros” es una de las piezas claves para entender la efervescencia de espiritualidad y el rigorismo moral de estas congregaciones: el puritanismo justifica y refuerza este sentimiento, la observancia moral se convierte en termómetro por el que se mide su condición o no de escogidos¹.

En este clima ideológico cualquier suceso de la vida puede ser reinterpretado como un signo de la Providencia Divina y/o como una prueba de la condición de escogidos de la comunidad. A este respecto recojemos de nuevo unas palabras del pastor de Boyahuazú:

La epidemia de cólera que vino del Perú afectó a las comunidades vecinas porque se han apartado de Dios, abandonándose a deleites paganos como la bebida, la fornicación, el baile, pero pasó de largo por Boyahuazú porque Dios protege y ayuda a los que creen en su verdad.

a) Obsesión por lo escatológico. Milenarismo y predicación del fin de los tiempos.

Tanto el pentecostalismo como la Orden Cruzada son genuinas manifestaciones de movimientos milenaristas cristianos inspirados en el

¹ La Teoría de la Predestinación de Calvino considera las obras como consecuencia y nunca como causa de la salvación del hombre.

Apocalipsis, aunque la doctrina del segundo es más marcadamente cataclísmica que la del primero.

En ambos casos, existe una creencia muy fuerte en el nacimiento del Anticristo, prelude de la inminente Segunda Venida de Cristo a la Tierra (*Parusia*) y del subsecuente *Armagedón* (batalla entre las fuerzas de Cristo y del Anticristo) y el Juicio Final que vendrá tras él, tal y como está escrito en el Apocalipsis. Los pentecostales no ponen una fecha concreta para este momento pero todo hace presagiar que será muy pronto, pues la vida cotidiana está llena de los señales que anuncian que el Anticristo ya ha nacido: todo lo que escapa a la comprensión del creyente, todo lo que es prueba del sufrimiento social o individual es señal inequívoca de la obra del Demonio y todo aquello que se rechaza se carga con el número de la Bestia (la Iglesia Católica, las innovaciones tecnológicas², etc.).

Esta obsesión no es casual y obedece al interés de la doctrina en recalcar la transitoriedad de la vida terrena, la negación absoluta del hecho terrenal salvo como preparación para ese gran día final en el que se manifestará lo que ya está decidido y el universo se separará definitivamente en dos entidades ontológicamente irreductibles: Cielo e Infierno.

² A este respecto quiero traer aquí las palabras del Hermano Sergio, un aserrador del Río Magdalena que había sido enviado por la Congregación como predicador de apoyo a Boyahuzú, y que demuestran como, a veces, el mensaje escatológico puede usarse como vehículo, consciente o inconsciente, de expresión de un rechazo a realidades muy diferentes(el comunismo en el caso de los pastores de Nicaragua, y aquí, del recelo de las clases humildes e ignorantes hacia las innovaciones técnicas): *Han venido ya muchos anticristos, y el más fuerte de todos, la Gran Bestia, ya está entre nosotros. Va marcando a la gente con el 666. Esos códigos de barras que han sacado ahora para controlarlo todo, que van en los productos, cuando los pasan por el computador dan el número 666. Los hombres que lo hacen no lo saben pero están sirviendo al diablo, están marcando el mundo con el número de la Bestia.* Este mito de la naturaleza maligna de los códigos de barras o de ciertas marcas comerciales, percibidas como criptogramas del “sello de la bestia”, parece estar muy extendido en la mentalidad de las clases populares y lo hemos encontrado bajo diversas formas en otros lugares como por ejemplo en el caso del siguiente informante crucista: *Los blue-jean vienen ahora con esos sellos. Una marca dice: LATINO. Súmale cuánto vale en números romanos y te sale 666. La humanidad no se da cuenta y ya está cagando ese sello* (Argemiro Barbosa, 1995, miembro de la Hermandad crucista de Nueva Alianza, Perú)

Para los crucistas el tema escatológico del fin del mundo cobra un mayor protagonismo si cabe aunque puede observarse una evolución hacia una mayor significación del mismo con el paso del tiempo. Los primeros escritos de José Francisco da Cruz en Pucallpa no dejan totalmente claro si la salvación que se predica es una salvación celeste e individual (en el otro mundo después de la muerte de cada persona) o terrestre y colectiva (con la instauración de un *millenium* en este mundo). De acuerdo con Oro parece que el profeta preconiza una salvación que *começaria neste mundo e continuaria no outro* (Oro 1989: 92).

En los años siguientes de predicación por el Amazonas el anuncio del fin del mundo se vuelve, sin embargo, un tema obsesivo y explícito. José Francisco da Cruz va plantando cruces por todo el Amazonas profetizando que el fin está cerca en forma de diluvio de fuego y que sólo se salvarán del mismo aquellos que se congreguen en torno a una cruz. En ese sentido la cruz llega a compararse analógicamente con el arca de Noé:

En reemplazo del arca de Noé viene la cruz de Cristo en el siglo XX para salvación de la humanidad. Aquellos que no la sigan perecerán (Ángel Vargas, 1995, sacerdote crucista, Nueva Alianza, Perú)

De acuerdo con Oro la efervescencia cataclísmica sufrió un receso durante el periodo 1977-82, tiempo en que el fundador se dedicó a consolidar la organización interna de la Orden para volver de nuevo a la palestra en los últimos mensajes de José Francisco da Cruz quien, sintiendo probablemente la muerte cercana, retomó con nueva fuerza su prédica apocalíptica. De acuerdo con sus últimas cartas, el fin del mundo tendría lugar con anterioridad al fin del siglo XX o *no mesmo século 2.000* (Oro 1989: 83), es decir, en el año 2.000, en forma de diluvio de fuego. A la muerte del fundador la morfología del fin del mundo ha experimentado un nuevo cambio, que Oro no menciona, y que en

nuestra opinión obedece a una estrategia de Valter de Sousa Neves para atraerse a los fieles después del cisma. Asegura esta nueva versión que antes del fin de siglo se producirá un cataclisma planetario que removerá los continentes y del que sólo quedará incólume la residencia de Lago Cruzador en el río Juí, la rebautizada por Neves como Ciudad Alterosa, sede de la fracción liderada por este, que se convertirá en el ombligo del mundo y a la cual deben de marchar todos los fieles a congregarse antes de la terrible fecha si quieren salvarse.

El mito milenarista de los continentes removidos es el tema central de la bandera de la facción de la Orden Cruzada liderada por Neves, tal como se puede observar en el fotografía al final de este capítulo: el globo terráqueo con los continentes remodelados y en el centro del mundo la Ciudad Alterosa representada por la Biblia y la Cruz.

La esencia milenarista de estos movimientos, en especial el crucista, también puede ser en parte la causa desencadenante de movimientos pendulares cíclicos de efervescencia religiosa-pérdida de interés. Como había sucedido anteriormente con los cultos *cargo* la demora en la llegada del Día Final ha desanimado a muchos fieles. A ello hay que añadir el cansancio y la dificultad de seguir un código de conducta estricto y puritano que tan mal congenia con la idiosincrasia de los indios. En consecuencia, se ha experimentado un descenso en el número de seguidores de la Orden Cruzada. En algunas ocasiones comunidades enteras, como San José de Yanayacu, en Perú, han regresado a las prácticas religiosas sincréticas católico-animistas de antaño renunciando también al puritanismo y la abstención alcohólica. Especialmente delicado fue el momento inmediatamente posterior a la muerte del profeta-mesías, José Francisco da Cruz, aunque la Orden, a pesar de sus cismas, parece haber sabido recuperarse del golpe. Queda en el aire la pregunta de si la insatisfacción de la esperanza milenarista en el año 2.000 no asestará un golpe mortal a este movimiento mesiánico como antes lo hizo con otros que le precedieron.

b) Ética individual marcada por un fuerte rigorismo moral de corte antinaturalista y puritano

Se encuentra implícito en el mapa cognitivo ya expuesto : lo mundano y lo corpóreo se incluyen en el polo de la Condenación y la vida terrestre se desprecia en sí misma en tanto que mero tránsito hacia la eterna y verdadera, todo lo cual desemboca en un puritanismo que lleva la noción de pecado hasta los últimos rincones de la vida cotidiana, sometiendo al fiel a una tensión constante por evitar toda una serie de acciones que se consideran pecaminosas: adulterio, fornicación, alcohol, drogas, tabaco, crítica, blasfemia, música, baile, etc. Este es uno de los puntos fuertes de los movimientos: la instauración de un código de normas que regulan la vida del individuo y de la comunidad hasta en la vida privada de las personas. En este sentido la Orden Cruzada es más rigorista que los movimientos evangélicos. Los estatutos del fundador van hasta el extremo de regular la vestimenta de hombres y mujeres (pantalón y camisa blanca de mangas largas para los hombres, vestido blanco largo y toca en la cabeza, inspirado sin duda en los uniformes monjiles, para las mujeres) la higiene, el trabajo, los horarios³, la edad a la que uno debe casarse y la obligatoriedad de hacerlo o de prohibir la práctica del fútbol⁴ (ver **Estatutos de la Orden en los Apéndices**)

³ *Salen a trabajar todos juntos, al templo todos juntos, vuleven de trabajar a la misma hora. Hay un horario para bañarse. Las mujeres tienen su horario, no bañan mujeres con hombres todos juntos. Las mujeres salen a bañar de 4 a 4:30, dan un toque a la campana y ningún hombre baja al puerto. Hay trabajo particular de cada uno y trabajo unificado. Los que trabajan unidos tienen de 8 a 2 de la tarde y por la tarde el trabajo particular.* (Carlos Cruz Acosta, 1995, director de la hermandad crucista de Rondiña, Perú)

⁴ *El fútbol está prohibido por tres cosas: Porque lleva a apostar y gastar en vanidades un dinero que es necesario para comida. Porque puede llevar violencia, patadas, y con ello vienen los insultos y las peleas entre hermanos. Porque puede dejar lisiada a la gente* (Alfredo Santurino, 1995, director de la hermandad crucista de Nueva Galilea, Perú). La pasión que los ticuna han desarrollado por el fútbol impide, sin embargo, que se lleve normalmente a efecto esta prohibición.

Como contrapartida positiva, se hace hincapié en el trabajo como forma de glorificación del Señor, en el esfuerzo, administración sobria y correcta del dinero, en los valores familiares...

Otra norma es que uno tiene que trabajar todo el tiempo, porque el trabajo reivindica a la persona. Tiene que producir, mucho o poco pero producir, para mantener a su familia y para no tener que estar pidiendo a nadie y para tener que dar al que no tiene. (Rafael Díaz, 1995, crucista de la hermandad de Rondiña, Perú)

Ya mencionamos en otro lugar la relación tan estrecha entre estas movimientos fundamentalistas y las situaciones de anomia social (**vid. supra, cap. VI**) y volveremos a hacer hincapié en ello.

Este extremo puritanismo está en la concepción de la congregación, ya lo dijimos, como una “comunidad de los puros”, pero ese alto nivel de exigencia y de compromiso no puede ser mantenido por todo el mundo, o mantenerlo durante todo el tiempo. Los primeros momentos de efervescencia parecen haber conllevado una observancia radical, cuasifanática, de los preceptos. Los informantes nos relatan cómo en los primeros años de las hermandades crucistas, por ejemplo, los borrachos eran insultados, apaleados públicamente y expulsados de las aldeas. Con el tiempo este fervor se ha ido debilitando generándose la aparición en la mayoría de estas comunidades de un gran número de “población flotante” que sigue un poco a distancia, con una mayor relajación, las exigencias de la fe. Esto conduce también a una ruptura fundamental de las comunidades entre este tipo de membresía y un núcleo duro, rigorista, fervientemente proselitista, que por lo normal suele ser minoritario, y para el que no puede haber términos medios (la misma esencia de la doctrina lo impide). Ya veremos la importancia que tiene esto cuando hablemos de la organización de la comunidad y de las relaciones de poder en ella.

Esta división se corresponde perfectamente, por ejemplo, con la situación de los evangélicos de Boyahuazú. Max Brander Ramírez se quejaba de que *El setenta y cinco por ciento de la comunidad no son creyentes, aunque son convertidos*, y podemos poner muchos ejemplos más: más del cincuenta por ciento de las parejas no están casadas por la Iglesia y, por tanto, en pecado, los más puritanos se quejan de que los jóvenes se emborrachan... En el caso de Boyahuazú a la dificultad natural por mantener el rigorismo moral se añade el hecho de la minoría no-evangélica que vive en la comunidad, que representa una fuente de tentación constante, sobre todo en lo referente al alcohol y la música.

f) Ausencia de una ética de acción social.

En lo que respecta a la ética social, la posición frente a la sociedad es de cuasi absoluta indiferencia, sobre todo ante los procesos revolucionarios, constituyéndose como movimientos, en ese sentido, conservadores y legitimadores del *status quo*, lo cual ha sido duramente criticado por los autores marxistas. Las catástrofes naturales, la pobreza, y el resto de los males son explicados como consecuencia de la ausencia de Dios, como ya demostraron las palabras de Max Brander **Ramírez**. Todo deterioro de las condiciones de vida de la sociedad es visto como señal de que se está acercando la segunda venida de Cristo. Cartaxo Rolim afirma que la relación es de superación absoluta del hecho social, tomando en cuenta únicamente el aquí y ahora del culto y el momento futuro del Más Allá. *El discurso es ahistórico* (Cartaxo Rolim 1992: 418).

Esta afirmación, aceptada sin matices de ninguna clase, parece, sin embargo, oscurecer algunos de los aspectos fundamentales de la relación entre estos movimientos y la sociedad y, en nuestra opinión, deberían introducirse otras consideraciones en la discusión. Autores como Arturo Piedra Solano

aseguran, por el contrario, que la visión escatológica fundamentalista del mundo es indicadora de una implícita protesta social, como si se entendiera el esperado final de los tiempos como la deseada revolución que acabe con todos los problemas que aquejan a la sociedad (Piedra Solano 1990: 89). Por otro lado, ya se desarrollará en apartados posteriores la función de reconstrucción social, de solución a la anomia que cumple este tipo de movimientos en sociedades como la latinoamericana, a través del acento que pone en valores como el trabajo, la promoción individual, la administración racional del dinero, el rechazo del alcohol, etc.

Existe aquí una especie de contradicción que puede resolverse desde una lógica que vaya de lo general a lo particular, lógica que ya aducíamos cuando comparábamos al fundamentalismo protestante con la Teología de la Liberación : conservadurismo y determinismo a la hora de considerar transformaciones sociales de conjunto, e hincapié en el desarrollo individual e incluso comunitario, entendiendo como comunidad la pequeña congregación de creyentes, desde valores en esencia capitalistas. El planteamiento se adecúa, además, con lógica perfecta a sus planteamientos: ¿para qué preocuparse del resto de la sociedad si nada tiene que ver con nosotros porque se ha apartado de Dios, sumiéndose en el pecado? Es sólo la comunidad de hermanos, de creyentes, la que se convierte en célula del progreso social. Porque, a pesar de su profundo determinismo y priorización de lo escatológico, la preocupación por el progreso, personal o en el ámbito de la eclesiola, está en el horizonte de estos movimientos.

A este respecto, Max Brander Ramírez, pastor pentecostal de Boyahuasú, me confesaba sus prejuicios hacia los yaguas, que sólo cultivan la yuca para comer, que no son productivos, que no rinden para vender, que se conforman con lo que comen. El mismo tipo de críticas se hacían respecto de aquellos hermanos ticunas que tampoco habían superado la mentalidad cazadora-recolectora de vivir al día. Por otro lado, existía un gran interés de las autoridades religiosas de

Boyahuazú en negociar con los organismos estatales la inversión en planes de desarrollo en la aldea y, de hecho, Boyahuazú fue escogida por el Plan Nacional de Rehabilitación, para la construcción de unos estanques piscícolas que proveyeran a la comunidad de una fuente de recursos fija y renovable, experiencia piloto que, dentro de un plan muy ambicioso, pretende extenderse al resto de las aldeas del Trapecio Amazónico. Podemos traer a colación aquí las palabras de Martínez: *Los dirigentes de las más reducidas eclesiolas se interesan por mantener las mínimas relaciones con los organismos estatales [...] la conciencia religiosa debe entonces resolver de alguna manera los desafíos que provienen de la realidad social (Martínez 1990: 94).*

De la misma manera, quizá un tanto más contradictoria, puede entenderse la extraña combinación entre milenarismo y nacionalismo que parece haber desarrollado el movimiento crucista y que hizo revocar a los militares de este país la prohibición impuesta a la Orden. Los crucistas no parecen considerar incompatible su sentimiento de hermandad religiosa y de pueblo elegido para salvarse en el inminente fin del mundo con un vigoroso sentimiento nacional que se exalta en sus cultos militarizados y en la pleitesía que se le rinde al pabellón nacional y con la consideración de estar trabajando para el progreso de la nación, luchando contra el comunismo, considerado Bestia de Satán, desde la sobriedad y el trabajo duro.

Entonces estas hermandades son refuerzos para la nación peruana. La unión es una fuerza y la fuerza es un progreso. En la Misión todo el mundo debe de trabajar y estar de acuerdo (Angel Vargas, 1995, Nueva Vida, Perú).

Características que agradaron en suma a las autoridades militares de Perú y de Brasil. Estas últimas realizaron en 1977 una investigación sobre la Orden

Cruzada para averiguar si esta podía constituir una amenaza al orden establecido, concluyendo cosas como las siguientes:

A obra de Irmão José não tem um fundo ideológico [...]. Visto que ele não possui conhecimento político, ele não alimenta animosidade contra o governo ou contra o poder estabelecido. Ao contrário, ele prega a obediência, promove o culto da bandeira e dos heróis nacionais. O movimento é por tanto pacífico e respeitoso.[...] Eles não atacam a propriedade privada, nem a acumulação de riquezas. (Cfisol 1977; en Oro 1989: 162-163)

Sin embargo, como ya apuntábamos, y como nos recuerda también Oro *essa ideologia conservadora da Irmandade, que não enfrenta diretamente o sistema capitalista, não quer dizer, porém, que, regionalmente, ao longo dos anos, não acarrete transformações e mudanças não somente religiosas mas também sociais (Oro 1989: 163)*. Una de las manifestaciones de esta curiosa mezcla entre revolución y reaccionarismo social es, por ejemplo, el intento crucista de crear una agricultura mixta individual/colectivista en la que, aparte de las chacras de cada creyente, se pusieron en marcha grandes huertos colectivos explotados de acuerdo a un planificado organigrama de trabajo por rotación de turnos y cuyas cosechas se destinaban a la venta para la compra de bienes de utilidad comunitaria. Dicho proyecto agrocolectivista, sin embargo, no parece haber tenido mucho éxito debido a la mentalidad individualista creciente de los ticuna y las poblaciones amazónicas en general y las explotaciones colectivas se han ido abandonando paulatinamente.

g) Expresión ritual simple

El culto pentecostal es muy sencillo, espontáneo, participativo y repleto de expresiones de emotividad y exaltación. El culto no tiene una estructura ritual

muy rígida: se huye de ella porque distorsiona la espontaneidad y la participación comunitaria y porque se la relaciona con el tan denostado catolicismo. Recordemos, al respecto, que los pentecostales no consideran su fe como una “religión”, porque identifican este término con ritualismo y este a su vez con las prácticas católicas. El culto se centra exclusivamente en la palabra: lectura de fragmentos bíblicos, comentario de los mismos y prédica sobre algún aspecto de la fe, canciones en las que todos cantan y dan palmas y que contribuyen a elevar el tono emocional del acto. La función catárquica es evidente (Samandú 1988: 5). Es una vivencia colectiva en la que todos pueden participar⁵, tomando la palabra cuando lo deseen pero que es conducida básicamente por el predicador-pastor, personaje carismático de notables habilidades oratorias que es capaz de canalizar y catalizar el sentimiento de emotividad colectiva y que es quien básicamente realiza las interpretaciones de las Escrituras⁶. El sentimiento de colectividad se refuerza con el culto diario, aunque el principal es el que tiene lugar el domingo. El rechazo del culto a los santos y a la virgen es una forma más de manifestar la mayor inmediatez posible entre el fiel y la divinidad, de eliminar intermediarios como se han eliminado los sacerdotes.

El culto de los crucistas participa básicamente de las mismas características que el pentecostal si bien tiene un cierto sincretismo con prácticas de tipo católico que lo hacen un poco menos participativo, a lo que se añade la rigidez de las ordenanzas crucistas, que asignan un lugar determinado a cada uno en la iglesia de acuerdo al sexo y la edad. El culto se basa, como el evangélico, en la palabra. No hay administración de sacramentos. Tampoco hay monopolio de la conducción del culto por un solo personaje, alternándose durante el mismo los

⁵A este respecto dice Samandú: *Tres aspectos nos parecen de relevancia: es un acontecimiento producido por todos los participantes, tiene un carácter festivo y bastante espontáneo, y se subraya con trazos gruesos el encuentro con lo sagrado. Tres aspectos que se encuentran también en las prácticas religiosas populares, las que se diferencian de las prácticas de la religión letrada, marcadas por la sobriedad, la uniformidad y los ritos estereotipados* (Samandú 1988: 6)

⁶ Volveremos un poquito más tarde a hablar de este carácter carismático del líder de la comunidad.

diferentes miembros de la Junta Directiva. El culto es muy sencillo, dos lecturas y, entre medias, cánticos, oraciones y comentario de los pasajes. Los oficiantes conducen las oraciones de espaldas a los fieles, cara al tabernáculo, donde se sitúa la cruz, en clara imitación de las prácticas católicas preconciliares. En la Iglesia, hombres y mujeres están separados, las primeras en las bancadas de la izquierda, los segundos en las de la derecha, y ordenados por edades, los niños delante y los más ancianos detrás. Durante la ceremonia dos “policías” vestidos de uniforme y provistos de varas de castigo, vigilan para que la gente, en especial los niños, se comporten debidamente.

Las oportunidades para que el resto de los fieles, los que no pertenecen a la Junta Directiva, tomen la palabra durante el culto son menores que entre los pentecostales y tampoco se dan fenómenos extáticos como entre aquellos. La carencia se subsana a la salida del culto cuando todos se reúnen en círculo junto a la cruz y cada uno pone en común sus inquietudes o confiesa sus pecados públicamente y en la frecuencia del culto, que se celebra dos veces al día, a las 4 de la mañana y a las 5 de la tarde.

Una característica singular del culto crucista, tal como lo observamos en las aldeas del lado peruano, es su parafernalia paramilitar que, según ellos, deriva de la simbología de ser los “soldados de Cristo”, pero también, creemos, de las prácticas impuestas por la escuela peruana y de las propias motivaciones psicológicas de su líder actual Walter de Sousa Neves. Los dirigentes de las hermandades visten uniformes paramilitarizados con insignias diferentes de acuerdo a su rango y la comunidad entera se forma en cuadros militares antes de entrar al culto: las autoridades dentro del llamado “redil”, espacio circular en torno a la cruz, y los demás fuera. El director manda cubrirse a izquierda, hasta que el batallón está en formación perfecta de cara al mástil de la bandera. Después pasa revista y a continuación se canta el himno nacional del Perú mientras se va izando el pabellón. Las autoridades mantienen la posición de

saludo mientras sube la bandera. Después se saludan unos a otros y a la cruz militarmente y se entra en el templo para iniciar el culto.

13.4.Los rasgos diferenciales del pentecostalismo y el crucismo.

13.4.1El Pentecostalismo.Las manifestaciones extáticas del Espíritu Santo.

La característica fenomenológica fundamental que distingue al pentecostalismo de otras denominaciones fundamentalistas evangélicas y, en ese sentido, también del crucismo, es el fenómeno de la manifestación frecuente del Espíritu Santo a través de los fieles en forma de fenómenos extáticos de gran intensidad emocional (kratofanías) que se constituyen en un medio de actuación de la Gracia Divina en el mundo. Estas manifestaciones suelen producirse normalmente durante el culto, aunque no necesariamente, uniendo a todos los asistentes en una especie de comunión mística que refuerza el sentimiento de grupo. Es de este hecho de donde los pentecostales reciben su nombre, pues estos fenómenos tienen su referente paradigmático en la manifestación del Espíritu Santo a los discípulos en Pentecostés. Estas manifestaciones son generalmente de tres tipos, dos de los cuales tuvimos la suerte de poder presenciar en Boyahuazú:

a) Glosolalia o “don de lenguas”: el Espíritu Santo penetra o invade al individuo quien adquiere entonces, como en el pasaje evangélico de Pentecostés, la capacidad de hablar varias lenguas.

b) Las profecías o visiones: normalmente manifestaciones del Espíritu Santo a través del sueño. Como dice Martínez, nada tienen que ver con un conocimiento derivado de cierta técnica mágica mediante la cual se manipula a lo sagrado, como en el caso del chamanismo, sino que al parecer, es Dios quien

siempre tiene la iniciativa (Martínez 1990: 85). Como ejemplo valga un caso recogido durante una de las celebraciones del culto en Boyahuasú :

Vi como en una pantalla grande, como en un televisor, el mar, muy grande. Esa fue la primera visión. Luego vi al pastor de lejos pero en grande, como en un televisor, y subía los estrados del templo pero en vez de ser dos eran tres, y luego desaparecía. Y ahora me doy cuenta de que Dios me estaba desvelando que el pastor se iba a marchar, que le iban a ascender. Por eso lo del estrado (Rómulo Pérez, 1995, 70 años, Boyahuasú, Colombia).

Este tipo de visiones parecen ser medios a través de los que se canaliza y se refleja el sentimiento colectivo del grupo. La visión de Rómulo Pérez era, de alguna manera, expresión de un sentimiento que invadía el ánimo de la mayoría de la comunidad. El presbítero acababa de llegar a Boyahuasú y se rumoreaba que el pastor iba a ser trasladado a otra comunidad. Esto generaba en la gente un sentimiento de ansiedad e incertidumbre ante el futuro, una intranquilidad ante un posible cambio. En este sentido la experiencia onírica de Rómulo Pérez que él hace pública en el culto no es sino una explicitación consciente de una ansiedad subconsciente con la que todos se identifican.

c) Las curaciones milagrosas, o “sanidad divina”: realizadas por el Espíritu Santo a través de un mediador, normalmente el líder religioso o alguno de los fieles más observantes, por los cuales obra el poder de Dios. Este tipo de curación tiene gran similitud con el exorcismo debido a la propia concepción de la enfermedad que tienen estos movimientos, muy similar a la concepción amazónica tradicional, aunque en versión cristiana, que se desprende de la ya expuesta concepción radicalmente dicotómica del mundo. En este sentido todo lo que se sitúa en uno de los dos polos de oposición dimana, en el fondo, de la misma esencia y es, por tanto, la misma cosa. Siguiendo esa argumentación, enfermedad es identificable con pecado y pecado con Diablo : son tres elementos intercambiables. La enfermedad remite, pues, a este juego conceptual

que también puede traducirse en relaciones de causa-efecto: su origen es el pecado y se traduce en una forma de posesión demoníaca del enfermo por parte de Satanás. El origen de la enfermedad es espiritual y emana de una ruptura del orden moral, exactamente igual que en el complejo de creencias chamánicas, y sólo puede curarse con una medicina espiritual, a través del poder de Dios.

Por otro lado, el Diablo también puede introducirse en el cuerpo de seres inocentes, niños por ejemplo, sin mediación inicial de pecado, como recordatorio inequívoco para el creyente de la realidad ontológica del Mal, del polo conceptual opuesto al que encabeza la salvación y, por tanto, como refuerzo de esa convicción en la lucha incansable contra todo aquello que no conduzca por ese camino, como refuerzo de la necesidad de la áscesis continua. Reproduzco aquí uno de estos exorcismos desde la narración encendida de Max Brander Ramírez:

La niña había sufrido un ataque maligno, un espíritu maligno le atacó en su dormida. Estaba echada y de pronto lanzó un grito de angustia, desesperado, y decía que en los ojos de ella miraba a un hombre negro, alto, grande, peludo. Y la niña gritaba. El papá estaba en su apartamento y le preguntó qué le pasaba y ella le dijo lo que estaba mirando. Cuando llegó a la pieza la niña estaba botando espumarajos por la boca y ya estaba inerte. Entonces él oró a Dios pero, no sintiéndose con fuerzas él solo, pues me mandó llamar. La niña llevaba más de media hora privada. Dura, tenía la quijada dura, los brazos bien sueltos pero la quijada y los dientes bien mordidos. Y cuando yo llegué sentí el poder de Dios en mí, como un rocío caliente, y dije : “ Señor, es el momento que Tú te practiques, y muestrános Tu poder una vez más”. Entonces yo dije: “Hermano, ¿crees plenamente que Dios puede hacer la obra milagrosamente?”. Él me dijo: “Amén. Sí, hermano, con toda seguridad”, me dijo. Entonces oramos a Dios y cuando oramos yo pronuncié estas palabras y le dije: “En el nombre de Jesús, levántate”. Y la niña se levantó, se sentó, pero como de un despertar, de un sueño. Entonces, bajó la cabeza y después de un momento dijo con lágrimas en los ojos: “Yo necesito ser bautizada en el nombre de Jesús, porque ahora he visto lo que jamás

he esperado ver: los Cielos. Dios me ha mostrado que sin el bautismo no puedo entrar en Su Gloria". Entonces me pidió que la bautizara.

Con todo, no todas las enfermedades son igual de susceptibles de ser interpretadas en términos de posesión diabólica; por lo general son las enfermedades mentales, la epilepsia o aquellas que van asociadas a intensos procesos febriles y delirios del enfermo (como la malaria, tan corriente por aquellas tierras) las que generalmente suelen ser sujeto de este tipo de curaciones. A veces, como en el caso del enfermero de Boyahuasú, la creencia más ciega en este concepto de enfermedad puede coexistir con explicaciones científico-rationales de corte occidental para otro tipo de enfermedades, lo cual no hace sino repetir el esquema de categorización de las patologías que ya explicamos en otros capítulos¹.

La similitud entre ambos esquemas taxonómicos y las filosofías que los sostienen (el cristiano y el animista) explica también la facilidad con que se ha producido la transferencia de uno a otro sin que haya sido percibido apenas como un cambio por los ticuna. El pentecostalismo, por otra parte, no niega la existencia de brujos que, como instrumentos del Maligno, pueden provocar la enfermedad en las personas.

La curación no es siempre tan espontánea como pudiera parecer por las palabras de Max Brander sino que, al menos en Boyahuazú, se produce en una suerte de ceremonia que se conduce en una serie de etapas perfectamente marcadas de intensidad emocional creciente hasta llegar al clímax extático de la

¹ El caso de Luis Ruiz, el "enfermero" o "promotor de salud" de Boyahuazú (nativo al que el gobierno capacitó con una formación sanitaria básica mediante un cursillo de seis meses) no deja de ser significativo de como se puede dar una separación perfecta entre las dos esferas de explicación, la empírica y la sobrenatural, sin conflicto alguno entre ambas. Luis Ruiz conocía perfectamente el origen microbiano de las enfermedades y los fármacos necesarios para curarlas. Conocía perfectamente los síntomas de la malaria y, sin embargo, en el caso que relato en este apartado, se negó a administrar al enfermo otra cosa que no fuera la "medicina espiritual".

expulsión del demonio. Esta curación suele tener lugar durante la celebración del culto pero también puede producirse fuera de ella, como en el caso de la que tuvimos ocasión de presenciar durante nuestro trabajo de campo y que relatamos a continuación.

Se trataba de un anciano que padecía una enfermedad con todos los síntomas de la malaria (fiebre muy alta, inapetencia, pérdida de peso, debilidad general) pero que los nativos denominan “sequía”. La curación la dirigía y canalizaba el pastor, aunque en ella intervenían también otras cuatro personas del núcleo dirigente de la comunidad, y se desarrolló según el siguiente esquema secuencial:

1) El pastor canta y toca la guitarra al enfermo, que está en su toldillo. El enfermo sale.

2) El pastor comienza su salmodia, apoyándose a cada paso en pasajes bíblicos: Recuerda al enfermo que sólo se curan los que creen que la fe sana, le cita todas las enfermedades que, según la Biblia, el poder de Dios puede sanar, le recuerda que el origen de toda enfermedad es el pecado y le exhorta a que reflexione en qué ha ofendido a Dios y Le pida perdón.

3) El pastor le pregunta al enfermo si es convertido, si es bautizado, si está casado por la Iglesia, a todo lo cual éste responde que sí. Luego le pregunta si cree en el poder de Cristo, si cree que resucitó y está sentado a la derecha del Padre y si cree que Él le puede sanar, a todo lo cual aquel responde también que sí. “Entonces para mí, usted ya está sano”, dice el pastor.

4) Todos se ponen de pie. El pastor toca la frente del enfermo, que está de rodillas, y le hace repetir el pasaje de Salmos 51,1-12:

*Tenme piedad, oh Dios, por tu
misericordia por tu inmensa compasión
borra mi iniquidad; ¡oh, lávame más y
más de mi pecado,
y de mi culpa límpiame!
Pues mi pecado yo lo reconozco,
mi culpa sin cesar está ante mí;
contra Ti, contra Ti sólo pequé,
y lo malo a tus ojos cometí.
Así que eres justo cuando das sentencia,
e intachable cuando juzgas.
Mira que en culpa vine al mundo,
en pecado me concibió mi madre*

*Mas Tú amas la verdad en lo íntimo del ser
en secreto sabiduría me enseñas.
Rociame con hisopo para que quede limpio,
lávame y me volveré más blanco que la nieve.
Haz que vuelva a oír gozo y algazara,
que se alborocen los huesos que machacaste Tú.
Retira tu rostro de mis pecados,
borra todas mis iniquidades.
Crea en mí, oh Dios, un limpio corazón,
un espíritu firme en mi interior renueva;
de tu presencia no me echas,
no retires de mí tu espíritu santo.*

5) El salmo Miserere funciona como una especie de conjuro mágico para propiciar la intervención del Espíritu Santo y desencadenar el exorcismo. Tras él comienza la oración, que es una especie de trance comunitario. Comparada con el resto del rito, que ha durado unos veinte minutos, esta última parte es muy breve, unos tres o cuatro minutos, aunque de una intensidad emocional altísima. Todos cierran los ojos y cada cual musita una especie de letanía de plegarias estereotipadas pero diferentes. Se mezcla en el aire un coro de voces entre las que sobresale la del pastor. La emoción se va acrecentando hasta llegar a su clímax: los orantes alzan los brazos al cielo, uno de los familiares del enfermo cae de rodillas con los brazos también levantados, las plegarias se hacen más temblorosas, sollozantes, y las voces se elevan. Uno de los orantes invoca a la Bestia: “*Sal del enfermo, alimaña*”. El pastor conmina a Satanás a que lo deje en paz. Todos mantienen los ojos cerrados. El enfermo, de rodillas, está también en una especie de trance, consumido por esa fe. Después, de pronto, alcanzado el máximo de tensión dramática, el acto se corta súbitamente, la gente se relaja y le preguntan al enfermo si se siente mejor. Él contesta que sí y todo acaba.

Al igual que se argumentó al respecto de la concepción de la enfermedad en el animismo tradicional ticuna, el complejo pentostal enfermedad-pecado-Demonio-curación, ejerce una clara función de control social a nivel

intracomunitario, a través de los mismos mecanismos que en las comunidades de religión sincrético-católica. Es necesario tener esto presente para cuando hablemos de la organización de las comunidades pentecostales donde la “sanidad divina” se volverá a mencionar junto con otra serie de mecanismos de control social también de tipo religioso.

13.4.2.El crucismo.Mesianismo y fetichización de la cruz.

El elemento mesiánico.

Un rasgo distintivo del crucismo con respecto a los movimientos protestantes evangélicos es su fuerte caracterización mesiánica, caracterización que en gran medida ha evolucionado *a posteriori* de la muerte del fundador. José Francisco da Cruz nunca se consideró a sí mismo explícitamente como mesías sino como Apóstol de los Últimos Tiempos o Misionero del Sagrado Corazón y, sin embargo, mantuvo una postura ambigua al respecto¹ lo que, unido al enorme carisma que rodeaba su figura y su vida y a la propensión de sus seguidores, ticunas o no, de encontrar en él un verdadero mesías, acabó por convertirle, a su muerte, en la reencarnación de Jesucristo o del Espíritu Santo, según los informantes:

Es el tercer reformador del cristianismo después de Cristo y Lutero. Él prometió volver pero no ya para enseñar sino para juzgar. Porque él es el mismo Señor Jesucristo (Carlos Cruz Acosta, 1995, Director de la Hermandad de Rondiña, Perú)

¹ Gustaba de parafrasear a San Pablo diciendo que Cristo vivía en él (Oro 1989: 72).

José Francisco da Cruz dice que no era Cristo sino el mismo Espíritu Santo encarnado. Él mismo me lo dijo: Eu só o Espírito Santo encarnado (Rafael Díaz, 1995, Rondiña, Perú).

Este carácter mesiánico es una de las razones que explican su éxito entre los ticuna. De acuerdo con Oro, muchos de estos indígenas habrían creído en un primer momento que éste era la reencarnación de Yoí, idea que habrían desechado cuando este murió, pues *Yoí nao morre* (Oro 1989: 115). En su identidad como Jesucristo, sin embargo, José Francisco da Cruz sí podía morir, porque Cristo lo hizo. En efecto, los años posteriores a la muerte del fundador han visto crecer toda una leyenda mesiánica en torno a su figura absolutamente mimetizada a partir de aquella con la que los primeros cristianos envolvieron a Cristo.

Así, como la de Cristo, la venida de José Francisco da Cruz ya había sido anunciada por las Escrituras, y se toman como prueba los mismos pasajes que sirvieron para la del galileo (Isaías, Daniel). Como Cristo, Jose Francisco da Cruz tenía también el don de la profecía, sanaba a los enfermos, conocía el alma y los pensamientos de las personas y resucitaba a los muertos

El fundador era vidente, conocía a las personas. Desde lejos sabía qué tipo de persona era.

Mi mamá se murió, no respiraba nada. Como a las cuatro horas que se murió, vivió. Como a las cuatro horas vino él y le dije: Maestro, mi mamá creo que se ha muerto. Se quedó mirando: "Está dura, mais no ha llegado aún su hora". Se fue a un cuartico y vino con un bote con un liquido negruzco, le dio masaje y ahí reaccionó mi mamá. Después de cuatro horas abrió los ojos y empezó a respirar.

Si él quería darle una reprensión le dejaba llegar. Un hermano que estaba haciendo mal cuando llegaba le decía. "¿Por qué hiciste tal y tal cosa?". Él todo lo descubría, todo lo sabía de antemano.

Y como Cristo, no podía sino resucitar. Muchos afirmaron haberle visto después de muerto, como los discípulos de Emaús, y algunos incluso *dicen que lo vieron por Alemania, por eso dicen que ya resucitó.*

El tema de la resurrección o de la inmortalidad de José Francisco da Cruz ha sido, por otra parte, uno de los desencadenantes del cisma. Dos personajes se han declarado o han sido elevados por sus seguidores a la condición de mesías bajo la pretensión de que José Francisco da Cruz se había encarnado en ellos. Se trata, por un lado, de Valter Neves da Cruz, el sucesor elegido por el mismo José Francisco, y, por otro, de Francisco da Silva, el líder de los ticunas de Belém do Solimoes. Estas pretensiones arrancan de la misma naturaleza de la inestabilidad del poder en este tipo de movimientos basados en el liderazgo carismático, y se constituyen como un mecanismo para conservar el poder y la cohesión en su seno tratando de mantener el tirón mesiánico inicial.

De acuerdo con la universalmente conocida caracterización de Weber, el poder carismático en estado “puro” *es siempre el resultado de situaciones singularmente extremadas [...] y se origina por una excitación común a un grupo de hombres, excitación surgida de lo extraordinario y tendente a la consagración al heroísmo, de cualquier clase que sea. Pero de aquí se desprende que la fuerza de una inquebrantable unidad y solidez [...] se da sólo en status nascendi. Si el movimiento que ha arrancado a un grupo dirigido carismáticamente del círculo de lo cotidiano refluye otra vez en este último, el puro dominio del carisma queda cuando menos refrenado, trasladado al campo de lo “institucional” y falseado. Entonces es sometido a una mecanización (Weber 1993 [1944]: 856).* Esto es lo que sucedió a la muerte del fundador. La cohesión de la Orden pasó de estar fundada en el carisma mesiánico personal a basarse en un carisma secundario, delegado.

Y esto no era suficiente: a la muerte del fundador muchos dejaron la Orden. Como ya hemos comentado a propósito del milenarismo, este tipo de movimientos son muy inestables porque la mayor parte de los seguidores exigen un cumplimiento inminente de las profecías. Lo mismo puede decirse de las fases iniciales de un movimiento mesiánico: entre el estado de movimiento carismático puro y el estado de institucionalización estable que permite prescindir de la necesidad de un mesías presente, este tipo de movimientos se debaten en una zona de inestabilidad en la que el ansia de la gente por una presencia constante de la entidad mesiánica puede llevar por dos caminos: la decepción y abandono de la fe o la constante aparición de nuevas pretensiones mesiánicas. De acuerdo nuevamente con Weber *con la satisfacción de este anhelo de poseer permanentemente entre ellos a un portador del carisma se da un paso importante en el sentido cotidiano de lo carismático. La encarnación constantemente renovada produce una especie de "objetivación" del carisma* (Weber 1993 [1944]: 859). En el caso del crucismo parecen haberse dado los dos casos a la vez más un tercero: una cierta tendencia hacia la consolidación de un poder institucionalizado, si bien que en el seno ya de cada facción escindida.

Así, ha habido comunidades, como la de San José de Yanayacu (Perú), donde la fe fue decayendo paralelamente con la esperanza milenarista y mesiánica hasta desandar plenamente el camino andado: hoy San José es una comunidad fuertemente desestructurada y con muchos problemas de alcoholismo, drogadicción, desórdenes, etc. El fenómeno obedece al conocido mecanismo cíclico de los milenarismos y también se está produciendo en comunidades evangélicas, como Cuchillo Cocha (Perú) donde las nuevas generaciones se han apartado de las creencias y vuelto a la vida de alcohol y peleas (en esa comunidad un borracho estuvo a punto de pegarme una paliza a mí).

Por otro lado, como decimos, se ha multiplicado el fenómeno del mesianismo. Sin que él lo haya proclamado nunca (pero tampoco desmentido,

como pasara con el fundador) los seguidores de Valter Neves da Cruz, le consideran la reencarnación de José Francisco da Cruz (Oro 1989: 118). Sin embargo, esto no parece haber sido suficiente para mantener el movimiento unido. Ya en 1987, Oro advertía la existencia de un grupúsculo de descontentos que habían declarado su desobediencia a Neves, le acusaban de haber modificado los Estatutos del fundador y de estar enriqueciéndose a costa de los creyentes. La segunda acusación era, desde luego, cierta, porque uno de los objetivos de Neves, como decimos, fue propulsar una mayor institucionalización de la Orden como medio de cimentar su poder y su unidad. En este sentido, él introdujo uno de los elementos más significativos de la organización y ritual crucistas: la ya mencionada paramilitarización, rasgo que estaba ausente de las primeras etapas del movimiento. Neves reestructuró la jerarquía de la orden y creó un escalafón de mando inspirado en el modelo militar, cada cargo llevando un uniforme con un determinado número de estrellas e insignias acordes a su rango. Por otro lado, introdujo la parafernalia del desfile, la izada de bandera y el canto del himno nacional como parte del culto religioso.

De acuerdo nuevamente con Oro este hecho podría tener una explicación, aparte de su posible condición de estrategia organizativa, en el terreno de lo psicológico y lo puramente autobiográfico. Al parecer, Neves sentía desde siempre una frustrada inclinación por lo castrense. Había prestado el servicio militar en Tabatinga y estaba, pues, familiarizado con la vida del cuartel, pero posteriormente no fue admitido como soldado profesional. La militarización de la Orden habría venido, de esa manera, a satisfacer y suplir una antigua frustración personal (una prueba de que la explicación a los fenómenos sociales no siempre es estructural).

Aún así, las medidas de Neves no fueron suficientes para evitar la escisión de la Orden. Como ya hemos dicho, ese mismo año de 1987 aparece en Belém do Solimoes una nueva reencarnación de José Francisco da Cruz y la mayoría de los ticuna, ávidos de renovación mesiánica, la siguen. Posteriormente, en 1994 de

manera más institucional y por mecanismos más racionales el movimiento tuvo que sufrir su segunda escisión.

Nos viene a la cabeza la hipótesis de que el movimiento de Francisco da Silva haya podido deberse, más que o aparte de a un agotamiento del carisma mesiánico de Neves, a razones de tipo étnico. De acuerdo con informantes de la tercera facción, la de Ribero, hay una cierta discriminación hacia los ticuna dentro de la Orden². Estos habían sido siempre mantenidos premeditadamente en segundo plano en la jerarquía y no es de extrañar que en un determinado momento, coincidente con el punto álgido del despertar de su conciencia étnica y del movimiento político de lucha por la tierra, estos hubieran decidido crear su Iglesia aparte para tener sus jerarquías autónomas.

La fetichización de la cruz.

Los evangélicos acusan a los crucistas de ser idólatras de la cruz, de tratarla como si esta fuese un ídolo en vez de un mero símbolo de la muerte de Cristo, y existe un fondo de realidad en esto. Sin llegar a haberla transformado en un ídolo, sí es cierto que los crucistas han convertido la cruz en un fetiche, como ha ocurrido con la Biblia.

La cruz se convierte en el símbolo de la comunidad, el *axis mundi* de la misma. No es un símbolo de la salvación: es la salvación misma, el nuevo Arca de Noé en el que deben embarcarse los creyentes para salvarse del diluvio real que ya se aproxima. Su construcción se atiene a unas medidas fijadas de antemano que en absoluto son aleatorias, sino esenciales, porque representan

² *Se ha visto que los ticuna han aprendido bastante pero el fundador dejó anunciado que ellos nunca van a entender bien lo que es la Cruzada. Por lo tanto de ellos no puede salir un sacerdote ni cargos elevados, porque ellos no entienden bien las cosas. Cargos secundarios, para su pueblo, para su hermandad, sí, pero cargos de mayor responsabilidad no (Carlos Cruz Acosta, 1995, Director de la Hermandad de Rondiña, Perú).*

cualidades de Cristo o de su Iglesia. Así, *la cruz sólo puede ser de 5 metros, como las 5 (?) llagas de Cristo, de 7, como los siete espíritus de Cristo-José Francisco da Cruz o las Siete Iglesias, de 9, como las 9 columnas de la Iglesia de Dios vivo, hoy en este siglo la Cruzada, de 12, como los Apóstoles, de 14, como las 14 (?) caídas de Cristo* (Carlos Cruz Acosta, 1995, hermandad de Rondiña, Perú).

La cruz es algo más que un símbolo, es un instrumento de Dios que está cargado con su poder, con una especie de esencia inmanente de energía. Es una especie de condensador de la energía divina. La energía divina de la cruz ahuyenta los poderes malignos y lo mismo sucede con la pequeña cruz individual que cada creyente debe llevar permanentemente colgada al cuello. Se nos han relatado muchas historias de cómo las personas sobrevivieron a ataques malignos de espíritus de la selva por el poder apotropaico de la cruz. Si se quiere una prueba aún más evidente de la concepción de la cruz como amuleto cargado del *mana* divino baste decir que las crucecitas de cuello deben “cargarse” cada cierto tiempo de la energía de la grande. Los creyentes dejan su cruz durante tres días al pie de la gran cruz de la comunidad, para que *sea bendecida*, valga decir, para que obtenga el poder de proteger.

Podemos ir un poco más lejos hasta proponer que su condición de instrumento de Dios hace a la cruz hasta cierto punto copartícipe de la divinidad. La cruz es el instrumento a través del cual Dios se hace presente en la comunidad:

La cruz es como un parlante. A través de ella Dios sabe lo que pasa en la comunidad, lo oye todo. (Manuel Fernández, 1995, Director de la Hermandad de Nueva Galilea, Perú)

La cruz es el Árbol de la Vida, metáfora que expresa todos sus poderes energéticos. *La cruz es torre de salvación, llave del cielo. Tiene 99 significados*

[como los 99 nombres de Dios en el Islam (?)] y, *sobre todo, está probado que es el terror del diablo.*

La fetichización llega al extremo de que cuando la cruz se pudre y ya no sirve para estar en pie se conserva como reliquia. El palo vertical se conserva recubierto por un armazón de madera que lo protege y el palo horizontal se hace cenizas, las cuales se mezclan con agua bendita para convertirlas en el remedio con el que se curan todas las enfermedades, con la ayuda de la oración.

13.5. Buscando una explicación del éxito y expansión de los movimientos pentecostal y crucista.

Las causas que se aducen para explicar el crecimiento de los movimientos fundamentalistas desde los años cincuenta y sesenta se han venido englobando en dos categorías genéricas: factores exógenos y factores endógenos. La complejidad del fenómeno sobrepasa, por supuesto, estos encasillamientos pero, de todas maneras, estos son útiles para sistematizar el análisis.

13.5.1 Factores Exógenos. La religión como herramienta antisubversiva.

Corresponden estos a las interpretaciones ofrecidas por autores marxistas próximos a la Teología de la Liberación, como Valverde o Rojo García, y, por ende, se trata de análisis profundamente ideologizados y que ponen todo su énfasis en los aspectos políticos y estratégicos del fenómeno.

La explicación marxista relaciona íntimamente la expansión de este tipo de movimientos con los procesos de migración campo-ciudad, la crisis económica, el empeoramiento del conflicto de clases y la tensión política generada por la Guerra Fría, procesos todos que tuvieron lugar de los 60 en adelante. Valverde entiende el pentecostalismo como una ideología que oculta los mecanismos reales del funcionamiento de la sociedad, obviando el conflicto presente en su estructura y convirtiéndose en un obstáculo para su transformación (Valverde 1990: 26). El autor considera entonces este tipo de movimientos como una suerte

de *prácticas religiosas enajenadas y evasivas de esa realidad social* (Valverde 1990: 28) cuyo discurso contribuye a mantener el *status quo* porque presenta la injusticia social y la situación política *de facto* como un castigo divino o como producto de la Providencia y su actitud ante el mundo, por tanto, es de aislamiento, de separación del mismo, y, con él, de rechazo a cualquier compromiso político o cívico con la sociedad en su conjunto. Estos movimientos serían, así, formas de protesta simbólica de los sectores populares latinoamericanos (mestizos, negros o indios) ante el empeoramiento de las condiciones económicas y la explotación de clase. Su contraparte en la arena política del continente sería la Teología de la Liberación, que lucha por la transformación de la sociedad y conlleva una activa función deslegitimadora del orden social establecido.

La razón última que los autores invocan para explicar el crecimiento de fenómenos como el pentecostalismo se encuentra en el interés del capital y las clases dominantes de favorecer o facilitar conscientemente este tipo de prácticas alienantes al mismo tiempo que reprimen los movimientos de tendencia revolucionaria como la Teología de la Liberación. El papel que ha jugado la potencia norteamericana en el crecimiento de estos movimientos es acentuado en este tipo de interpretación. Muchos autores señalan la importancia decisiva de las campañas masivas de evangelización orquestadas desde Estados Unidos. El fenómeno del proselitismo protestante norteamericano no es algo, en efecto, que se pueda negar: la práctica totalidad del protestatismo latinoamericano, en cualquiera de sus formas, ha tenido su origen en E.E.U.U. ; el primer impulso, en todo caso, siempre ha sido externo, ya desde el siglo XIX, y barnizado de ciertos tintes de colonialismo. Durante la Guerra Fría este proselitismo, ciertamente, se intensifica y se vuelve esencialmente fundamentalista porque es potenciado por el gobierno americano como instrumento ideológico preventivo contra el avance del comunismo, que tiene su alter-ego religioso, de alguna manera, en la Teología de la Liberación.

Las sectas fundamentalistas, con su fobia radical hacia el comunismo, su pasividad frente al *status quo* social y su énfasis en los valores que podríamos definir como “capitalistas” (ahorro, esfuerzo, éxito económico individual) se convertían en un arma muy idónea para luchar contra el avance del marxismo. Este tipo de política fue puesta en práctica principalmente en Centroamérica y ejemplos concretos no faltan: sabemos que el senador Mc Carthy utilizó a los pastores protestantes como informantes, declarando que *servían a los intereses de América y de Dios* (Jorstadt 1970:52; en Schäffer 1992); lo mismo hizo la CIA con el ILV; Schäffer menciona como en los años 60 se elabora en Fort Bragg un manual contra la insurgencia en el que se tiene muy en cuenta esta forma de lucha (Schäffer 1992:218). El intervencionismo de este tipo llegó a su clímax en la era Reagan, en la que los principios de la Nueva Derecha republicana (fundamentalista) se impusieron muchas veces en la Administración. Quizá el ejemplo más palpable de esto sea la financiación a la “contra” nicaragüense a través de supuestas ayudas humanitarias de organizaciones protestantes norteamericanas, con la intermediación del famoso coronel North, según descubrió la periodista Sara Diamond (Diamond 1988: 32).

Es evidente que la expansión del fundamentalismo sirvió directa o indirectamente a los objetivos norteamericanos. Como ejemplo baste citar declaraciones como las de algunos pastores nicaragüenses nativos de que las siglas FSLN significaban “666” (el número de la Bestia Apocalíptica) (Huntington 1989:28).

La dimensión política, implícita o explícita, del fundamentalismo también se puede rastrear en los movimientos que afectan a los ticuna en Colombia, Perú y Brasil. En Colombia, las FARC, entre otros grupos guerrilleros, convirtieron a

los misioneros protestantes norteamericanos en objetivos de sus acciones³. La acusación de pronorteamericanismo y de reaccionarismo social es un estigma que cargan estos grupos aunque sean nativos y nada mejor que el testimonio del pastor pentecostal de Boyahuazú quien me confesó que había sido raptado por la guerrilla:

Me cogió una vez la guerrilla y me hicieron siete preguntas. La última era: "¿Tiene usted miedo a la muerte?". Y yo les dije: - "Sí, pero por el Evangelio de Cristo estoy dispuesto a dar mi vida". Y me contestaron: "Usted es un verdadero creyente". Y me soltaron, después de haberme estado apuntando con armas y amenazando con matarme. Eso fue supongo porque querían ver si yo era un estafador, si estaba estafando al pueblo. Y yo les decía: ¿No ven ustedes mi chacra y mi motosierra? ¿No ven que yo trabajo como uno más?.

Por su lado, el apoyo de los gobiernos brasileño y peruano a la Iglesia Cruzada es abierto y reconocido, toda vez que este movimiento se ha confesado abiertamente anticomunista y nacionalista. El comunismo es considerado por los crucistas como la encarnación de Satán, en tanto que en su discurso incluyen una exaltación de los sentimientos patrióticos que no parecen percibir como necesariamente incompatibles con su retiro del mundo y sus concepciones milenaristas y que se expresan entre otras cosas, como ya se ha dicho, en la militarización de sus jerarquías y de sus cultos en las que, junto a la adoración a la cruz, también se rinde pleitesía a la bandera nacional, patriotismo que los dirigentes explicitan en su propio discurso.

³ Véase al respecto el testimonio que recoge Stoll del miembro del ILV Russel Stendal que estuvo a punto de morir asesinado por la guerrilla (Stoll 1990)

13.5.2 Factores endógenos. La religión como reestructurador sociocultural.

Esta intervención externa politizada que venimos de señalar sólo habría tenido unas consecuencias muy limitadas de no haberse visto reforzada por toda una serie de factores internos de mucho mayor peso en el fenómeno. Los factores exógenos no sólo no son suficientes sino que además tampoco son los más importantes. La teoría conspirativa por sí sola se cae por su propio peso. En palabras de Schäffer *esta explicación un poco pobre, a menudo propuesta por dignatarios católicos, no toma en cuenta la dinámica social en Centroamérica, ni la capacidad que tienen las diferentes corrientes del protestantismo de representar en su simbolismo y en su práctica a los cambios sociales (Schäffer 1992: 220)*. La tesis de la intensificación de la explotación de clases no es, por ejemplo, aplicable al caso ticuna donde la aparición de estos movimientos coincide con un descenso en picado de los niveles de explotación y opresión. Por otro lado, culpar a la política de los Estados Unidos como madre de todas estas criaturas es olvidar que fenómenos como el pentecostalismo siguen su ascenso en la actualidad, después de la guerra fría.

En definitiva, sin negar la influencia que aquellos factores hayan podido tener, el éxito de estos movimientos obedece fundamentalmente a su propia dinámica interna. Es desde esta perspectiva desde la que queremos recoger la tesis que vincula fundamentalismo y milenarismo con religiosidad popular. Sociológicamente, se habla, por ejemplo, del pentecostalismo como de “la religión de los pobres”, y es que, como ya apuntábamos, movimientos como este se han mostrado significativamente funcionales como medio de satisfacción de necesidades de poblaciones marginadas y desintegradas social, económica, cultural o moralmente.

Para la mayoría de los críticos a la cruda explicación marxista el concepto clave para entender el fenómeno es la noción durkheimiana de anomia. Para Durkheim el estado anómico surge de una falta de regulación del individuo por la sociedad. Por un lado, los grupos humanos pueden perder sus parámetros y reglas de conducta, sus valores entran en crisis y no parece haber claros sustitutos para los mismos; por otro lado, puede aparecer un desajuste entre los viejos valores y normas que orientaban la vida y aspiraciones de la gente y la posibilidad de satisfacer esos objetivos en una nueva sociedad transformada. Así, la anomia tiene lugar básicamente en situaciones de deculturación y crisis económica y el éxito de los movimientos fundamentalistas debe entenderse principalmente en el contexto de esas situaciones.

Las doctrinas fundamentalistas se han mostrado eficaces para romper con la anomia y el desarraigo de las clases proletarias, campesinas o indígenas de Latinoamérica marginadas por la sociedad industrial, ayudándolas a encontrar una identidad nueva dentro o al margen de la sociedad circundante, porque fomentan el sentido de grupo y la solidaridad, nuevas normas de conducta y objetivos a su alcance, de todo lo cual estaban careciendo. Así, los nuevos movimientos vienen a satisfacer la necesidad de ciertos sectores de la población latinoamericana que estaban demandando nuevas fuentes de sentido para sus vidas. Como dijo Durkheim refiriéndose a procesos similares en la Europa de su tiempo: *La sociedad no puede adaptarse de la noche a la mañana a esta nueva vida. Es necesario primero “reconstruir” su educación moral* (Durkheim 1983: 345).

Habiendo sido sus formas tradicionales de vida obliteradas por la aculturación y/o la modernización y, marginalizados de las nuevas que ofrece la sociedad moderna, las doctrinas fundamentalistas conceden un *nomos* alternativo, un conjunto de valores de sustitución y alternativos fines a su alcance. La nueva

religión se convierte en un refugio, en una forma de identidad social en un mundo de identidades precarias.

A una marginación creciente corresponde una mayor búsqueda de pertenencia y explicación. La identidad que ofrecen las organizaciones pentecostales está al alcance de costo menor en lo inmediato. La reconciliación se da por el hermanamiento, el lograr una identidad compartida con distintos individuos y normas, criterios, ceremonias, actos sociales, laborales, familiares. (Vitalino Similox, pastor presbiteriano cakchiquel, recogido por Castillo Quintana en Casaús, 1992).

A mayor degradación anómica, mayor esfuerzo en la producción religiosa de un *nomos*. Explicar el sufrimiento, la mala suerte, la desdicha, implica en estos casos no cambiar sino soportar la Historia. La ventaja es que el sufrimiento se hace coherente porque tiene sentido (Martínez 1987:166). La situación de desintegración social que sufren las comunidades ticunas actuales permite encuadrar el fenómeno pentecostal o crucista desde esta perspectiva sociológica.

Lo que más le preocupaba al fundador era el espíritu de cada persona, que no vaya a sufrir las desavenencias de la carne. La Orden Cruzada ha sido la forma de salirse de un mundo terrible, donde el papá con el hijo se emborrachaban juntos con la mamá y eso era una pelea y una matanza, sobre todo en las comunidades nativas. En las comunidades ticuna el día de borrachera era un día de muerte. (Rafael Díaz, 1995, Hermandad crucista de Rondiña, Perú).

Pero ¿por qué deberían ser estas sectas fundamentalistas y no otros movimientos religiosos, como los que ya habían tenido lugar entre los ticuna en otros momentos de su historia, los más idóneos para solucionar los problemas derivados del estado anómico?. Autores como Martínez y Samandú creen que el éxito de estos movimientos descansa en sus específicas características doctrinales y organizacionales, de las cuales ya hemos ofrecido una detallada descripción.

Su discurso directo, simple y que ordena la realidad de acuerdo a grandes categorías dicotómicas, resulta ser una manera muy económica de dar explicación a las contradicciones de la vida real. Su *modus operandi*, con un mínimo de institucionalización y especialización del oficio religioso, que lo hace rápidamente accesible para cualquier creyente, los inviste con una gran flexibilidad adaptativa ante diferentes contextos y una gran capacidad de multiplicación de sus agentes. Su contacto cotidiano con lo sagrado a través del culto diario y la naturaleza participativa del mismo genera un intenso sentimiento colectivo que refuerza la solidaridad e identidad social⁴.

Muy significativas son sus características altamente proselitistas. A diferencia de la Iglesia Católica y las Grandes Denominaciones Protestantes, altamente institucionalizadas, y en las cuales el proselitismo es una actividad exclusiva de sus agentes religiosos especialistas, en estos efervescentes movimientos sectarios cada nuevo converso se transforma en un nuevo agente de proselitismo, obligado a dar testimonio de su experiencia personal y enseñar el Evangelio a sus paisanos. *Ser miembro significa ser militante (Valderrey 1986: 8)*. El texto bíblico que sirve de soporte es Mateo 28, *La Gran Comisión*, y, así, la nueva fe se extiende a través de las redes de parentesco y de amistad y de la solidaridad local o étnica, como ha sucedido entre los ticuna.

Finalmente, y desde mi punto de vista este es sin duda el factor más importante, Samandú y Martínez citan la extrema simplicidad de la ética de estos movimientos, no basada en una ética social sino más bien en los preceptos y prohibiciones de un código de conducta puritano que desempeña una clara función de reordenamiento de la existencia a partir de sus aspectos cotidianos, a menudo los más problemáticos. Como señala Sepúlveda, aunque generadas por procesos sociales, las conductas desviadas son básicamente un concepto

⁴ De acuerdo con Durkheim el nivel de fuerza e integración de las instituciones religiosas como proveedoras de sentido para la vida de la gente descansa en la intensidad de los intercambios religiosos y la intensidad de los estados colectivos (Durkheim 1983: 232-276)

psicosocial, esto es, un fenómeno que se manifiesta y es percibido por la gente en forma de problemas individuales, de degradación personal (alcoholismo, drogadicción, problemas familiares, maltrato de mujeres y niños, criminalidad, peleas, etc.). Los síntomas nos son suficientemente conocidos y familiares y aparecen en todos los contextos de marginalidad y deculturación profunda alrededor del mundo.

La gente tiende a percibir lo que de hecho es un problema social como uno de tipo individual y/o moral: de acuerdo a la mentalidad de las clases sin conciencia de tal, los problemas emergen del hecho de que las personas se pueden volver malas, holgazanas, pendencieras, borrachas, etc., más que como consecuencia de estructuras de relaciones socioeconómicas determinadas.

La razón de esta percepción no tiene necesariamente que encontrarse en la existencia de una “ideología” particular que oculte la naturaleza real de los problemas sociales como pretende la interpretación marxista (el pentecostalismo es subsecuente que no antecedente a esta falta de conciencia) sino probablemente a una conjunción de factores como los deficientes niveles de educación de la gente, que previenen la comprensión globalizante o en términos abstractos de la sociedad y de las fuerzas sociales, y al carácter inmediato de las manifestaciones personales del problema, que son la primera preocupación de la gente y la que más urge resolver. Además de esto, podríamos añadir que, en el caso particular de los ticuna, sí existe todo el antecedente histórico de una ideología alienante, la derivada del complejo psicosocial de su atípico *cabocismo*, que podría haber reforzado, si bien desde la segunda línea de tiro, esta percepción, pues ya hemos explicado que este complejo se encuentra en la actualidad, y desde hace unas décadas, en regresión, aunque su gran inercia la mantiene aún, según en qué individuos, como un factor explicativo persistente de la conducta.

Los problemas anómicos son experimentados, pues, desde una perspectiva personal y esa es la razón por la que un tipo de discurso como el pentecostal o el crucista tiene tantas posibilidades de triunfar, porque pone el acento en la resolución de situaciones individuales a través de un tratamiento conductista, behaviorista, puritano de choque, si se nos permite el símil con la terapéutica psicológica. Situaciones extremas requieren soluciones extremas, y una desregulación profunda de la vida de los individuos requiere como antídoto una reglamentación radical y estricta de la misma. La terapia parece tener un aceptable grado de efectividad. *Los convertidos experimentan un cambio en sus vidas, no sólo superan, muchas veces, el problema personal que les aquejaba, sino que notan también un mejoramiento en la vida familiar. Por una parte, se percibe un alivio en la situación económica al vivir más sobriamente, y, por la otra, las relaciones entre los miembros de la familia se hacen más respetuosas y menos agresivas (Samandú y Martínez 1991: 60)*

De acuerdo con Piedra Solano el éxito de los movimientos puritanos de este tipo descansa en el hecho de que ofrece a los individuos la posibilidad de recuperar la dignidad perdida, la integridad, diría Burridge, *la posibilidad de ser persona (Piedra Solano 1990: 87)*. A este respecto la experiencia de la conversión es absolutamente crucial, una verdadera mutación personal. Parece claro que en muchas ocasiones la conversión, sobre todo las más fervientes, las de aquellos que se convierten en líderes de los movimientos, está muy unida a una situación extrema de crisis personal. Cecilia Loreto Mariz considera el alcoholismo como un factor muy importante de conversión entre las clases populares de Brasil y piensa, en referencia al pentecostalismo, que el principal factor del éxito pentecostal no se encuentra en el terreno de las creencias sino en la articulación de ese plano sobrenatural con el plano ético. La conversión conduce al creyente a pensar en sí mismo como un individuo con capacidad de decisión, a recuperar la autoestima (Loreto Mariz 1994: 204-209). La conversión parece en ocasiones poner final a situaciones insostenibles de

degradación de este tipo, de acuerdo a una cierta “ley de los opuestos”, que encuentra la salida al círculo vicioso de esa forma tan radical.

Los propios individuos son conscientes de la importancia de esta dimensión de su nueva creencia. No es casual que cuando a muchos de los ticunas de Boyahuazú se les pregunta qué diferencias existen entre los evangélicos y los católicos no sepan más que contestar: *Nosotros no tomamos trago, ni fornicamos, ni tenemos fiesta*. Quiero introducir a continuación las palabras de Leopoldo León, un anciano de Boyahuazú, porque reflejan con la viveza del testimonio personal, espontáneo e inconexo, todo lo que estamos diciendo:

Yo he sido muy andariego. Era muy perdido de la ruta, ¿no?, vaya, de la borrachera. Una vez yo por querer ir a otra casa donde había un amigo muy querido y una amiga querida, yo quería estar allí charlando, y voy a ir allá y como esta con la cabeza envolatada de alcohol, de cachaça, bajé a una playa. Toda la santa noche me pasé allí, sin camisa y sin pantalón. No, no es bueno, eso no. Yo era muy perdido de la vida. Para mí las mujeres no eran nada, la mujer la tenía como juguete. Si yo veía más mejor allá, pues yo tenía que estar allá. Yo era muy corrompido, muy perro. Me gastaba el dinero en mujeres. Era dinero regalado, mal ganado, y no me importaba. No quiero hacer más eso, [quiero] respetar la familia, la señora mía, pobrecita...Ella sufre...sufrió por mí. Ahora considero la señora reina del hogar. Doy gracias al Señor que me cambió de todo.

Otros muchos testimonios recogidos entre nuestros informantes, ticunas y no ticunas, nos demuestran la desesperación generada por la degradación social y la necesidad de encontrar una solución a través de la entrada en uno de estos movimientos puritanos, sin importar *a priori* el que sea. La anomia desató entre los ticuna y campesinos pobres del Amazonas un verdadero “hambre de reglamentación” de “terapia conductista religiosa” como puede desprenderse del relato que nos hace Gabriel Farías, mestizo casado con una ticuna y director en la

actualidad de la única comunidad crucista en Colombia, acerca de cómo y por qué ingresó en la Orden y que retoma aspectos similares al anterior testimonio:

Yo era tomador, yo era bien vicioso, tragadero. Yo cuando me ponía a tomar eran dos tres días, a veces salía peleando con la mujer por tanto trago. Pero entonces no me convertí. Me quedé sin trabajo. Un amigo me dijo: "Vamos a buscar trabajo por Perú". Mi mujer me dijo: "Vaya por ahí y de pronto nos congregamos en esa religión de la Orden, y por ahí criar a nuestros hijos para que ellos se comporten. Porque para que salgan siquiera nuestras hijas casadas, porque ese es el deber de cada padre, no dejar perder sus hijas en la prostitución". Llegué a una comunidad cruzada y ahí miré lo que hacían [...] Me gustó bastante y me fui a Nariño y me llevé a la familia allá a Nueva Alianza, a congregarnos. (Gabriel Farías, 1995, El Chorro-Valencia, Colombia)

El testimonio muestra cómo la adhesión es, en ocasiones, fundamentalmente pragmática y no está tan motivada ni tan sustentada, como podían estarlo los primeros movimientos milenaristas ticuna, por un *corpus* de creencias más o menos asimilado. A Farías tanto le hubiera dado encontrarse con los crucistas como con los pentecostales o los adventistas, por ejemplo, pues todos esos movimientos servían a su objetivo principal. Esto nos lleva a concluir que, a pesar de que el rasgo milenarista es sin duda uno de los factores que explican la adhesión a estos movimientos, su peso no es tan protagónico como en otros anteriores. Para muchos individuos este *premilenio* ascético es ya una motivación suficiente para unirse al movimiento sin necesidad de considerar el otro *millennium* ultraterreno.

La otra situación frecuente de conversión es la que viene definida por una enfermedad grave que el individuo supera con ayuda de la fe, lo cual implica ya un cierto grado inicial de creencia mayor que no suele darse entre los ticuna pero sí entre los campesinos occidentales, como le pasó al actual pastor de la Misión Panamericana (pentecostal) en Leticia.

Yo fui tuberculoso pero Él, por sanidad divina, por un milagro, me sanó. Mi esposa era epiléptica desde los seis años, se entregó a Cristo y Él lo sanó. Después de eso, yo me convertí en Iquitos.

Cuando la conversión tiene lugar en momentos especialmente traumáticos en la vida del individuo, psicológicamente el convertido experimenta una liberación por haber dejado atrás la pecaminosa vida anterior. Kamsteeg cita al respecto el caso de un criminal que pasó casualmente por una Iglesia, buscando a un hombre al que iba a matar, y allí tuvo una experiencia tan tremenda que de una vez *se sacudió su vieja vida* (Kamsteeg 1990: 65). Este tipo de converso suele transformarse entonces en el más firme detractor de todos los vicios que antes encarnaba y en el creyente más fervoroso. Es un fenómeno conocido en todas las religiones e ideologías y que dentro del Cristianismo tiene como prototipo la conversión de San Pablo. Estas palabras respecto de la conversión son de Martínez: *un cambio interno, profundo, aparatoso, comparable a la violenta irrupción de un rayo de luz. El nuevo converso se cree una especie de antorcha, que mediante la predicación de su nueva verdad va por el mundo “iluminándolo”* (Martínez 1987: 165). Exactamente ésta fue la experiencia de Max Brander Ramírez, actual pastor de Boyahuazú, que reproducimos a continuación:

Llevé una vida de maleante, de violencia y sin rumbo fijo, hasta que fui a parar a Leticia[...]. Allí me dió una neumonía muy fuerte y estuve a punto de morir. Entonces quedé como sólo, desorientado y agobiado en la vida, hasta que conocí a un predicador de la Congregación Evangélica Panamericana. Me contó la parábola del hijo pródigo y me dijo: “Ese eres tú”. Se me inundaron los ojos de lágrimas y se me reblandecieron los huesos y caí de rodillas. Después sentí como una fuerza, como un calor y una voz en mi interior que me decía: “Has escuchado Mi Palabra”. Corría el año 1986. Me convertí. Mis amigos de Leticia se reían de mí, me invitaban a bailar y a tomar y yo les decía que no, pero les mentía, les decía que no podía porque estaba tomando pastillas. Ellos me tiraban el

aguardiente a la cara. Sólo más tarde me atreví a revelar públicamente mi fe y todos aquellos amigos que se burlaban hoy son evangélicos.

La siguiente causa a destacar de entre estas que hemos dado en calificar de origen endógeno es, por supuesto, el carácter milenarista de estos movimientos, más pronunciado en el caso de la Orden Cruzada, algo menos en la de las sectas protestantes, que encontró un magnífico terreno abonado en la preexistencia de toda una mentalidad milenarista de origen sincrético entre los ticuna. En ese sentido, como ya se ha dicho, tanto pentecostales como crucistas se consideran a sí mismos como el único grupo de aquellos elegidos para ser salvados tras el próximo Armageddón, la batalla final entre las fuerzas del Anticristo y del Mesías, de aquellos elegidos para disfrutar de la felicidad eterna del Cielo tras el Día del Juicio. No podemos olvidar que una de las claves del éxito de estos movimientos, como sucedió en el más temprano cristianismo, está en la capacidad de prometer a sus seguidores una recompensa no muy lejana en el Más Allá. Si los pentecostales rehúsan fijar una fecha concreta para el Día del Juicio, los crucistas, como se ha dicho, la sitúan en algún momento antes del final de siglo, algunos en el mismo año 2000. En todo caso, la esperanza en una solución sobrenatural no muy lejana a sus vidas miserables es definitivamente uno de los argumentos poderosos que esgrimen este tipo de movimientos entre los grupos oprimidos o empobrecidos de la sociedad.

Hasta ahora se han discutido factores de tipo político-económico, sociológico y psicológico. Me gustaría referirme, antes de terminar este apartado, a un factor de carácter histórico también importante: la incapacidad histórica relativa de la Iglesia Católica, el credo dominante en las sociedades latinoamericanas, para satisfacer las necesidades religiosas y sociales de los estratos populares e indígenas. Movimientos como los que estudiamos parecen satisfacer mejor los déficits históricos de la Iglesia Católica con respecto a la

religiosidad popular y que según Palma y Villela serían tres (Palma y Villela 1990: 13-24):

- a) La histórica asociación de la Iglesia Católica con el poder, especialmente con los patrones en el agro.
- b) El carácter erudito del personal religioso católico, incluso los agentes laicos, que crea distancias entre ellos y los feligreses.
- c) La formalidad y rigidez de las estructuras, dogmas y ritos católicos.

Con la conversión a movimientos como los evangélicos se estaría buscando satisfacer la necesidad de relación directa (sin sacerdotes ni santos) con lo sagrado, una forma de religiosidad más espontánea, más emotiva, más sencilla, sustituyendo la mediación erudita e impuesta (sacerdote) por una no erudita y propia (pastor) y más participativa⁵. La parte de culpa de la Iglesia Católica en el éxito de la predicación crucista era reconocida por el mismo ejército brasileño, en las conclusiones de su investigación de 1977, en las cuales se decía textualmente: *O sucesso da Irmandade da Santa Cruz é devido em grande parte à ausência e à ineficiência do clero católico, cujos representantes foram, na verdade, mais comerciantes do que religiosos* (CFSOL 1977; citado por Oro 1989: 162).

Esta tesis concuerda muy bien con la actitud que los movimientos fundamentalistas presentan hacia la Iglesia Católica, que es, cuando menos, la de una profunda animadversión. A la Iglesia Católica se le reprocha, entre otras cosas, su “pasividad” ante los vicios, la separación jerárquica entre fieles y sacerdotes en todos los sentidos, el ritualismo vacío de sus ceremonias... El testimonio del pastor de Boyahuazú es ilustrativo :

⁵ David Stoll menciona al respecto cómo tampoco la Teología de la Liberación ha sabido conectar con las necesidades de la religión popular, porque ésta es una creación de la cultura de oposición de la Universidad y el clero al Estado y quiere constituirse como una ideología de cambio social universal, y por eso mismo utópica, lo cual contrasta con la llamada fuertemente emotiva de los evangélicos, que ofrecen a las personas soluciones más concretas e inmediatas, cambios más a su alcance, como dejar la bebida. Algo que Stoll resume muy bien con la frase: *Think small and You'll win* (Stoll 1990:310)

Ellos, en su mucha filosofía, han degenerado el Evangelio de Dios, lo han entendido a su manera. Porque si lo entendieran como es, no se permitiría la fornicación sin haberse casado. Han confundido libertad con libertinaje. Porque el cura es considerado en todo el mundo como hombre sabio y mucho más en estas comunidades. Lo temen. Vienen los curas y dicen : "Pueden tomar un poquito no más, y bailar". Y no, porque eso da lugar a la fornización y al diablo. Y la misma Biblia llama a la Iglesia Católica la Gran Ramera. Y cosas como la prostitución han venido por ellos, por permitir todas esas cosas.[...] Porque yo no soy como los curas, que no trabajan, como en la parábola, que carga una mula pero no levanta ni un dedo de carga[...] Vino a verme una vez un cura. "¿Qué hay, párroco?" -le dije. "Yo soy padre" - me contestó. "Si es padre, ¿dónde están sus hijos?. Aquí todos somos hermanos y sólo Dios es nuestro Padre" - le contesté yo.

Pero los ataques contra la Iglesia Católica van aún más lejos y son elevados al plano de lo escatológico y de la concepción maniquea de la realidad que les caracteriza, hasta el extremo de demonizar a esta y cargarla con los signos del Anticristo, llegando incluso a hacer del Papa la encarnación del Anticristo mismo:

Porque algo muy importante: es el Sello de la Bestia; y los sacerdotes católicos lo llevan en su vestimenta, porque llevan la inscripción VICARIUS FILII DEI, y si tú sumas todas las letras que en romano son número suman 666. Los sacerdotes cargan el número de la Bestia y no lo saben. (Max Brander Ramírez, pastor de Boyahuazú).

El falso profeta [el Papa] piensa dominar el mundo con una computadora. El Papa es un varón que está sentado sobre un aparato tan modernísimo. Con apretar un botón está viendo la mitad del mundo. Según la Escritura el Papa es la Primera Bestia, porque acá en la capucha que tiene dice VICARIUS FILII DEI. Sacado en números romanos estas letras sale el 666. Este sello de la Bestia viene también en conserva, en todos los productos, numérico. Y que la idea del Papa es hacer en las fábricas de tela dibujos en diferentes formas con el 666 (Angel Vargas, sacerdote cruzado, Nueva Alianza, Perú).

13.6.La organización eclesiástica de los movimientos: La comunidad de creyentes como unidad sociopolítica.

La unidad organizativa base de este tipo de movimientos es lo que algunos autores han llamado, para los evangélicos, *eclesiola*, y que los crucistas denominan *hermandad*, definida ésta como un pequeño grupo de creyentes que se organizan para constituir la unidad social por excelencia, con unas reglas y una dinámica interna diferentes de y hasta cierto punto impermeables a la sociedad exterior. En el caso de las aldeas *ticuna*, donde la comunidad religiosa coincide a grandes rasgos con una comunidad indígena dotada de una autonomía propia y una entidad territorial, la *eclesiola* se transforma también en una unidad política. La organización religiosa subsume a la indígena-civil y ambas, aunque separadas formalmente, se hacen una en aras de un régimen teocrático regido por los principios fundamentalistas ya expuestos.

13.6.1.Organigrama básico de los liderazgos y mecanismos de legitimación del poder.

La organización social de este tipo de comunidades es formalmente democrática pero, en la práctica, se rige por criterios autoritarios de tipo carismático que se encuentran en la esencia misma del pensamiento fundamentalista. La característica carismática común a todos los movimientos milenaristas y sectarios conduce a una aparente contradicción entre la

organización democrática formal (heredada de la tradición luterana y calvinista) y la realidad de su liderazgo de tipo carismático-personalista.

El principio organizativo de las eclesiolas evangélicas, por ejemplo, es, en efecto, aparentemente democrático tanto por su sistema de gobierno, formalmente representativo, como por la importancia que se le da al factor participativo en el culto¹. El organigrama eclesiástico de la comunidad de Boyahuazú se basa, efectivamente, en principios de tipo asambleario-representativo, presentando una gran semejanza con la estructura organizativa clásica de las comunidades presbiterianas originarias. Es decir:

a) Un *pastor* a la cabeza, que puede ser elegido entre cualquiera de los miembros de la comunidad, aunque a diferencia de otras eclesiolas que son autónomas en esto, no es la propia comunidad quien lo nombra sino el presbítero del Departamento del Amazonas (en este sentido ya decíamos que el pentecostalismo, aunque tuviera características de secta, no está reñido necesariamente con una institución eclesiástica más jerarquizada).

b) Un *cuerpo colegiado de ancianos*, formado por distintos miembros de la comunidad, sin un número límite fijo, frecuentemente por aquellos con más influencia en la misma, como los cabezas de las diferentes familias, de tal manera que a través de ellos la comunidad entera queda representada.

c) Un *cuerpo de diáconos*, o ayudantes del pastor, que se encargarían de la preparación del culto, conservación del templo o administración de los bienes de la Iglesia. En la práctica, la identificación de este cuerpo con el de los ancianos es total, pues sus integrantes son las mismas personas.

¹ A este respecto dice Martínez : *Las eclesiolas funcionan con una apariencia democrática, no solamente en su sistema de gobierno, que es colegiado, sino en su constante ejercitación de la "libre" expresión religiosa (Martínez 1990: 81).*

Pastor y ancianos/diáconos constituyen, según estos principios organizativos asamblearios, una especie de gobierno colegiado de la comunidad que toma las decisiones en conjunto, canalizando y representando la voluntad general de todos los fieles, y se convierte en el órgano de regulación de la costumbres de la comunidad.

Un semejante gobierno colegiado existe en teoría en las comunidades crucistas, donde la profusión de la jerarquía de cargos es mucho mayor. A diferencia de los evangélicos, el organigrama se divide en dos ramas, resabio de la educación católica del fundador: la rama sacerdotal, en la que se incluyen los aspirantes a sacerdotes y los sacerdotes propiamente dichos, cuyos cometidos, en teoría, se limitan a funciones meramente religiosas como la celebración del culto y la predicación, y la rama directiva, formada por un largo escalafón de cargos: director, presidente, vicepresidente, secretario, prosecretario, tesorero, protesorero, fiscal comunitario, portavoz, primer policía, segundo policía... En la práctica, sin embargo, tanto sacerdotes como dirigentes constituyen un mismo cuerpo directivo-sacerdotal con funciones culturales y de liderazgo.

Semejantes esquemas colegiados se encuentran también en la organización política indígena que coexiste en paralelo con la eclesiástica y que ya se ha descrito en otro capítulo (vid. *supra*, cap.XI). La similitud entre los dos esquemas organizativos y la concepción de la eclesiola-comunidad como unidad social autorregulada provoca, como ya decíamos, la fusión de ambos en uno solo y la subordinación de la administración civil a la religiosa. En alguna ocasión, por ejemplo, pastor y *curaca* han sido la misma persona en Boyahuasú aunque en el momento presente ésta coincidencia no es posible, pues el pastor al no ser indígena no puede ser nombrado *curaca*. La figura del *curaca* queda integrada entonces en el sistema al formar parte del cuerpo de ancianos. Por su lado, el cuerpo de ancianos y el del cabildo coinciden en su mayor parte (aunque no totalmente, y ya explicaremos el porqué de este desajuste). Ambos esquemas

organizativos (o, si se quiere, el esquema único cívico-religioso resultado de su fusión) responden en sí a un modelo muy general en las pequeñas sociedades aldeanas igualitarias, en las que el peso de la opinión pública, en este caso evangélica, se encuentra detrás de la mayoría de las decisiones. En la crucista Nueva Galilea, por su lado, Teniente Gobernador y Director de la Hermandad son también la misma persona.

Podríamos citar también otros elementos que contribuyen a dotar a la eclesiola o hermandad de un carácter aparentemente democrático: Hemos mencionado en ocasiones anteriores la necesidad popular de una relación con lo sagrado menos jerarquizada y menos mediatizada que la que representa la Iglesia Católica, o el principio de solidaridad entre todos los hermanos creyentes, expresado en el mismo apelativo de hermano que se dan entre ellos, elementos todos que podríamos considerar como manifestaciones de ese carácter. Sin embargo, y como ya afirmábamos, la organización de este tipo de comunidades es en realidad de corte autoritario, y ello fundamentalmente por dos razones que explicitaremos básicamente con el ejemplo de la eclesiola de Boyahuasú:

a) *El exclusivismo fundamentalista conduce a la exclusión total de la minoría no creyente (no-evangélica o no crucista) de la communitas sociopolítica.* Por su parte, el rigorismo social que se impone como *conditio sine qua non* para el creyente provoca también la marginación de toda esa membresía que ya definimos anteriormente como “flotante” y que en Boyahuasú constituye la mayoría. Es esta una consecuencia que se encuentra implícita en la concepción de la eclesiola como una “comunidad de los puros”, pues sólo aquellos que se conduzcan en los límites de una vida de virtud manifiestan los signos de la Gracia divina y por tanto sólo ellos, que participan plenamente en los deberes que se imponen al creyente, poseen plenos derechos de decisión y administración en la eclesiola. Como decía Calvino en sus “Instituciones”, el resultado lógico de

la unión entre instituciones religiosas y políticas ha de ser el “Estado Santo”, en el que los puros gobiernen a los pecadores.

Este es el principio que, al reducido nivel de la aldea indígena, se ha instituido, por ejemplo, en Boyahuasú: un pequeño grupo de tres/cuatro familias emparentadas entre sí, ocupa todos los cargos políticos y religiosos e impone sus decisiones unilateralmente al resto de la aldea. La sociedad, inicialmente igualitaria (y en lo económico prácticamente lo sigue siendo), queda estratificada en una serie de capas que irían de una mayor a una menor observancia de los preceptos evangélicos y de una mayor a una menor capacidad de decisión y de poder dentro de la comunidad, de acuerdo con una base criterial bastante subjetiva, impuesta por aquellos que ya tienen el control y por tanto la capacidad de decidir quien está fuera de la norma y quien no:

Evangélicos: - Familias más observantes, cuyos individuos más representativos acaparan los puestos políticos (*curaca*, cabildos) y constituyen el cuerpo de ancianos a cuya cabeza se sitúa el pastor. Son el elemento articulador y organizador de la comunidad de fieles.

- Familias creyentes pero poco practicantes (no están casadas por la Iglesia o permiten que sus hijos/as vivan en su casa con su pareja sin estar casadas, no acuden habitualmente al templo, o no mantienen plenamente la abstención alcohólica, etc.). Se ven excluidos de los puestos de decisión y control y constituyen la base social pasiva.

No evangélicos: alrededor de un 10 % de los habitantes de la aldea, sin representación orgánica alguna y marginados por toda una tupida red de prejuicios y acusaciones veladas generada por la cúpula evangélica dirigente. Aún entre estos existen dos niveles diferentes de integración: - Los mestizos no-evangélicos: individuos venidos de otras partes del país y casados con alguna mujer u hombre ticuna, que mantienen con el resto de la comunidad un cierto

grado de interacción social aunque se encuentren relegados al papel marginal de “herejes” o “paganos”, y sometidos en ese sentido a presión constante.

- Los yaguas: constituyen una minoría de unas cuatro familias. Los criterios de discriminación religiosa se ven reforzados además por los prejuicios étnicos de los ticunas generando una segregación total. No existe prácticamente interacción entre la minoría yagua y la mayoría ticuna. Los yaguas viven en una zona apartada de la aldea y constituyen su propio espacio social, un verdadero *ghetto* étnico a escala microsocial.

b) *La esencia carismática del liderazgo*. La aparición de una jerarquización religiosa de este tipo y la aceptación sin grandes tensiones por parte de la mayoría de esta imposición de una clase dirigente encabezada por el pastor no se explica sólo a partir del concepto de “comunidad de los puros”, necesita de un sustento ideológico-simbólico más fuerte que explique el proceso en clave de interiorización personal de esa estructura de liderazgo. Aunque el poder se imponga al resto por esta minoría de fuertes convicciones religiosas, y se ejerza de manera autoritaria, no se mantiene básicamente por medios coercitivos sino a través de mecanismos simbólicos (conscientes o inconscientes) que legitiman este poder ante las personas y generan su aceptación voluntaria. Y la esencia de esta legitimación está en el carácter carismático que tiene el líder en las iglesias fundamentalistas. El líder, el pastor, es concebido como una especie de “superhombre” que posee una capacidad de comunicación especial con Dios. El pastor es, en expresión de Frans Kamsteeg, *el procurador personal de Cristo*: Es elegido por la comunidad (o en este caso por el superior eclesiástico inmediato) por su impresionante capacidad de comunicación y su dominio de la oratoria. El pastor es un gran comunicador de masas, capaz de crear un clima de intensa emotividad en su auditorio. El pastor se convierte en el gran conductor del rito de identificación social y catarsis que es el culto, mediatizándolo. Samandú cita como significativas las continuas interrupciones del pastor a cualquier intervención del público con exclamaciones como “Gloria a Dios” o “Aleluya”,

presentándose de este modo constantemente como *medium* de la relación con lo sagrado (Samandú 1991: 67).

Por otro lado, aunque el acceso a la Biblia no está obstaculizado a ningún creyente, es el pastor el que asume la responsabilidad principal de interpretarla, colocándose también por tanto, en este sentido, en una posición mediadora entre el fiel y la Palabra, posición que se ve reforzada por la condición analfabeta de parte de la membresía. Todo el culto es una dramatización simbólica en la que se explicita el poder mediador del pastor y en la que se genera parte de su carisma. La relación con lo sagrado es percibida naturalmente por la membresía como una relación jerarquizada en la que el pastor ejerce el papel de puente necesario e imprescindible.

La otra gran fuente de carisma para el pastor es su condición taumátúrgica, que enlaza con la tradición chamánica de los ticunas y provoca una asociación inconsciente entre el antiguo poder del chamán y el nuevo del pastor y que es entendida como un don especial para propiciar la intervención del Espíritu Santo sobre el enfermo, convirtiéndole también en este aspecto en mediador entre los fieles y la divinidad.

No podemos tampoco olvidar el precedente que representa el sometimiento histórico del ticuna a estructuras autoritarias personalistas del tipo de la hacienda cauchera, que también se sirvieron de mecanismos de tipo carismático como instrumento ideológico para minimizar los costes de la actuación represiva. En este sentido, el liderazgo carismático actual estaba abonado por todo un proceso de socialización iniciado hace más de cien años. El ejemplo de la conjugación de ambos lo tenemos en la transitoria investidura de los patrones como directores de las primeras hermandades crucistas.

Es evidente que en Boyahuasú, por ejemplo, la influencia que sobre los sencillos aldeanos ejerce la fortísima personalidad de Max Brander Ramírez, así

como su habilidad para realizar mejor que ellos muchas cosas (es el mejor carpintero, es el mejor cazador, es el que mejor conduce la lancha fuera borda, etc.) o el hecho de que sea mestizo y venga de fuera de la comunidad refuerza la asociación subconsciente con la antigua figura del patrón. También es importante el hecho de que el pastor dispone en exclusiva de objetos de crucial importancia que se convierten en símbolos de poder: la única lámpara de gas que permite iluminar todo el templo y sin la cual, por tanto, no se puede celebrar el culto (y, de esa manera, el pastor se convierte también en mediador material de la relación entre los fieles y Dios), la única motosierra de la comunidad, que le permite realizar en un día el trabajo que los demás realizan en varios, etc.

Entre los crucistas, movimiento de inspiración mesiánica, el autoritarismo carismático del liderazgo es mucho más fuerte aún, al menos al nivel de la dirección central del movimiento. Ya se dijo como José Francisco da Cruz era considerado como la reencarnación de Jesucristo o del Espíritu Santo. Esto le proporcionaba un refrendo incontestable a sus actuaciones y decisiones, que se consideraban como infalibles. El mesianismo rompe, pues, la apariencia de organización democrática. Oro nos hace notar a este respecto como José Francisco da Cruz reformaba una y otra vez el organigrama de la junta directiva central de la Orden, creando constantemente cargos nuevos, suprimiéndolos, subdividiéndolos, multiplicándolos a voluntad. En total, Oro contabiliza siete reformas de la jerarquía desde 1973 hasta 1981 y considera esta constante inestabilidad organizativa como un mecanismo premeditado del fundador para hacer valer su autoridad carismática personal por encima de cualquier burocratización democrática colegiada del poder².

Con la muerte del fundador este autoritarismo mesiánico no ha cambiado demasiado. Valter da Neves continuó con la estrategia de renovación periódica

² *Essas constantes modificações da estrutura da hierarquia e do seu grupo administrativo revela que o fundador sempre considerou os seus membros como seus discípulos, submetidos a sua dominação carismática, não tendo nenhum privilégio em relação aos demais fies (Oro 1989: 108)*

del organigrama directivo y ha venido ejerciendo un poder autoritario y centralizador basado en la legitimación carismática heredada del fundador. Su carácter de carisma derivado, sin embargo, no ha podido impedir, como ya comentamos, la reacción de algunas hermandades ante su liderazgo autoritario, desembocando en un cisma tripartito de la Orden. Todo apunta, no obstante, a que los líderes de las nuevas facciones se han servido de los mismos mecanismos personalistas para controlar el poder, como es el caso de Francisco da Silva en Belém do Solimoes, anunciándose a sí mismo como el propio José Francisco da Cruz resucitado.

En lo que se refiere al poder y la organización interna de cada hermandad, el funcionamiento de los mecanismos de poder es muy similar al descrito para Boyuahuasú. La profusión de cargos que parece apuntar a un reparto democrático del poder oculta en la práctica el liderazgo de los cabezas de familia más influyentes de la aldea. Por debajo de los cargos de Director y Presidente los demás son meramente nominales. La profusión de cargos y subcargos parece obedecer más bien a una necesidad psicológica de los individuos de sentirse importantes, de desempeñar una función de utilidad en la comunidad más que al desempeño real de dicha función. En la práctica, repetimos, lo que cuenta es el carisma personal de ciertos individuos que, por su posición en la estructura de parentesco o sus capacidades personales de comunicación y liderazgo se aúpan a la dirección de la hermandad y la gobiernan de acuerdo a mecanismos carismáticos refrendados por la opinión pública. Así, en Nueva Galilea el liderazgo es indiscutiblemente asumido por Manuel Fernández, de quien ya hemos hablado en otra ocasión (*vid. supra, cap. VI*), individuo de fortísima personalidad, fundador de esta aldea y de otras varias, defensor de los ticuna frente al abuso de los patrones.

13.6.2. La praxis del poder.

Las consecuencias derivadas de una organización social con base en estos principios fundamentalistas no terminan en la estratificación y segregación social de los “impuros”, como en el caso de Boyahuasú (estratificación y segregación siempre relativas, teniendo en cuenta la condición de sociedad aldeana igualitaria) sino que, y esto es aún mucho más importante, porque esta es la verdadera concreción de esa división social, se manifiestan en el plano de la acción política a través de prácticas impositivas e intolerantes por parte de la cúpula dirigente tanto en el ámbito intracomunitario como en el de las relaciones de la comunidad con el exterior.

La acción de la autoridad de esta clase dirigente religiosa encabezada y legitimada por el líder carismático se manifiesta, en primer lugar, en la competencia que la cúpula dirigente se autoconcede de velar por la observación de la moral pública. Los mecanismos de control social, que según la organización teórica de la *eclesiola* y la configuración de la aldea como sociedad pequeña, cuasi-cerrada y económicamente igualitaria, deberían corresponder a toda la comunidad a través de la opinión pública representada en la asamblea, son ejercidas *de facto* por unos pocos individuos guiados por una fe inquebrantable (al menos hasta la fecha) que se consideran elegidos por Dios para realizar esa labor¹.

¹ Bob Altemeyer señala con acierto algunas de las actitudes que caracterizan este tipo de formas de control, como la agresividad autoritaria o predisposición a causar daño a otros y a controlar la conducta de estos mediante castigos o el apego a convenciones sociales, que implica la celosa aceptación de las normas tradicionales y el interés personal en imponerlas, especialmente las relativas a la moral sexual.

Las formas de control social ejercidas por esta minoría son muchas y diversas, algunas extremadamente sutiles. La primera es la depuración de la propia cúpula dirigente, la expulsión de aquellos elementos que no han sabido mantener el rigor moral exigido y que, por tanto, constituyen un “mal ejemplo” para el resto de la comunidad. Es debido a esto, por ejemplo, que la composición del cabildo y de los “ancianos” en Boyahuasú difieren ligeramente: el desfase corresponde a algunos individuos que han sido expulsados del cuerpo de “ancianos” pero que aún conservan formalmente su condición de cabildantes, aunque hayan perdido toda capacidad de influencia, pues este es un cargo concedido a través de un proceso electoral regulado por la ley de Colombia que sólo puede abandonarse por el mismo proceso.

Entre los crucistas se ha establecido el mecanismo de suspensión de los liderazgos o de los fieles. El individuo retornado al pecado es apartado de la Orden temporalmente por la Junta Directiva Central. Si quiere regresar debe pasar un tiempo de penitencia, penitencia que será vigilada por los demás creyentes, pasado el cual deberá de nuevo tomar el bautismo de las aguas. Ni que decir tiene que las consecuencias sociales de dicha suspensión son suficiente mecanismo de coerción: al individuo se le trata como un paria social, como un apestado, negándosele el pan y la sal hasta su completa reintegración en la sociedad.

Una forma muy habitual y directa de control social consiste en el patrullaje y vigilancia de la vida privada de los fieles. El pastor o algunos de estos “ancianos” recorre las casas de la aldea entrometiéndose en los asuntos personales de los fieles para controlar la observancia del código moral. En ocasiones pueden llegar hasta la amenaza para aquellos que reiteren obstinadamente determinados comportamientos “no deseados”. Aunque Martínez cree que las sanciones o reprobaciones son apreciadas por los fieles no como algo punitivo y deshonoroso sino, en última instancia, como una ayuda para que el

afectado no se descarríe definitivamente, la realidad es que en muchas ocasiones existe más tensión y resistencia de lo que este autor reconoce: la gente puede llegar a sentir esa intromisión como insidiosa e incluso llegar a tener miedo. El mismo Max Brander lo dice: *La gente me tiene miedo, pero yo les digo que no es a mí a quien hay que temer sino a la justicia de Dios*. Entre los crucistas esta vigilancia está institucionalizada en los cargos de fiscal disciplinario y de policía. La policía, concretamente, se encarga de vigilar el buen comportamiento de los fieles durante el culto, para lo cual recorren la iglesia de arriba abajo armados con porras reprendiendo a todo aquel que hable o no siga la ceremonia con propiedad, especialmente a los niños.

Entre los pentecostales hay una forma de control social más institucionalizada que se reserva a las infracciones más graves y consiste en una especie de juicio privado realizado por el pastor, *curaca* y ancianos en la casa de aquel (nunca es un juicio público, lo que perfila aún más el carácter autoritario del control social). El o los culpables de la infracción son aislados así del respaldo de la comunidad y sometidos a todo un proceso de reconocimiento de culpa. El juicio en sí es un finísimo instrumento psicológico dirigido a generar en el infractor un sentimiento de vergüenza y contricción por el acto cometido. Como ejemplo relato el juicio que tuve ocasión de presenciar en Boyahuasú:

Néstor Bautista había llegado borracho a casa, su mujer se lo recriminó y aquel comenzó a pegarla. Entonces apareció Delfín Albán, el hermano de la mujer y se produjo una pelea a machete entre los dos hombres. En el juicio, que tiene lugar alrededor de la mesa-comedor de Max Brander, todos se muestran muy humildes y arrepentidos. El proceso tiene lugar en una serie de etapas:

1) El pastor hace una introducción larga, lee pasajes de la Biblia en los que recuerda que su deber es el de atalaya, centinela de la comunidad, y que debe resolver estos casos. Después deja en el aire una amenaza: *¿O prefieren que vayamos a la policía y dejar esto en manos de incrédulos?. No, no podemos dar*

mal ejemplo ante el mundo, para que tengan motivos para criticarnos. Hay que resolver los problemas en casa.

2) Las partes, en voz baja y vergonzosa relatan su versión de los hechos.

3) El pastor vuelve a sermonear, cita y lee pasajes de la Biblia y exhorta a que se arrepientan y perdonen.

4) El pastor pide opinión al “anciano” Luis Ruiz, que está de acuerdo con todo lo dicho, y le dirige a Néstor estas palabras cargadas de paternalismo: *Para ser sincero he de decirle que no me viene gustando su actitud desde hace tiempo.*

5) Las partes se dan la mano y se piden perdón.

6) Se alaba al Señor y se da por terminada la sesión.

La “medicina espiritual” o “sanidad divina” es una forma más sutil de control pero no menos efectiva. Ya dijimos que, de alguna manera, el pastor evangélico o el director crucista ha reemplazado las antiguas funciones del chamán a este respecto. La asociación pecado-enfermedad tiene su explicitación consciente en el ritual de curación que se convierte en manifestación pública para la comunidad de los efectos que puede conllevar el desviarse de la norma y de la necesidad de estar a bien con el pastor, pues sólo él tiene los poderes para curar este tipo de enfermedades (realmente se trata de otro tipo de juicio: los pasos del ritual curativo, si nos fijamos, guardan un gran paralelismo con los de aquel (*vid. supra, cap. XII*).

Es aquí quizás donde con más crudeza se explicita el poder que tiene esta cuadrilla de dirigentes y cómo lo utiliza de forma coercitiva y, para demostrarlo, nada mejor que contar lo que sucedió en Boyahuasú después de la curación de aquel anciano que describía unas páginas más arriba: Ellos consideraron que ya estaba curado *porque, si verdaderamente tiene fe, es imposible que sea de otra*

manera (**Max Brander Ramírez**), pero el viejo, que debía realmente tener malaria, persistía tozudamente en su enfermedad. El poder de Dios no podía quedar, por supuesto, en entredicho. Así, en aras de mantener el mecanismo de control social, el razonamiento era simple e incostentable: si el viejo no se curaba era porque no quería arrepentirse de su pecado o porque estaba fingiendo una falsa fe. Como son ellos quienes tienen el control de los medios de transporte para trasladar a los enfermos al hospital (el enfermero es uno de los ancianos) poseen también un medio material y no sólo ideológico de coerción. A pesar de lo mucho que personalmente los insistí, los dirigentes, el Promotor de Salud a la cabeza, se negaron en rotundo a bajar al enfermo a Leticia, poniendo mil excusas sin sentido. Parecía haber un pacto de silencio para dejar morir al anciano en beneficio de la legitimación de la autoridad de la fe.

Por último, existe un fenómeno más de control social que tiene su raíces en la propia cultura indígena pero que es utilizado también como mecanismo de defensa de los principios evangélicos. Lo hemos analizado ya en otra ocasión: la acusación de brujería. Los líderes pentecostales en Boyahuasú lanzan acusaciones de brujería continuas contra los no-creyentes, mestizos y yaguas que habitan en la aldea a quienes les acusan de todos los males existentes, porque son ellos quienes traen el vicio y corrompen a los creyentes. La acusación de brujería no sería sino una forma específica de toda una campaña premeditada por parte de los líderes para crear chivos expiatorios en los que descargar el blanco de las críticas.

13.7.Epílogo: El CGTT y la lucha por la tierra de los ticuna como epígono político-civil de los movimientos mesiánicos ticuna.

Como ya apuntamos en nuestro pequeño recorrido histórico general por los movimientos milenaristas o mesiánico-milenaristas ticunas es posible aún considerar la existencia de uno último o, al menos, de un movimiento que sin pretender ser explícitamente religioso comparte ciertas características de ese signo con los movimientos anteriores que constituyen el horizonte cultural de sus integrantes. Nos referimos al movimiento político y de concienciación ticuna que desembocó en la creación en Brasil en 1982 del *Conselho Geral da Tribu Tükuna*, con Pedro Inácio Pinheiro como su primer *Capitao Geral*.

Nos informa Pacheco a este respecto como la FUNAI, a quienes los indios se volvieron en un primer momento en busca de ayuda para su causa, era considerada todavía en los años 80 por los ticuna, como antes lo había sido Manelao, como el propio gobierno de Yof². Tanto es así que, cuando Pedro Inácio Pinheiro y su delegación del CGTT viajaron a Brasilia para pedir al presidente de la FUNAI la demarcación de las tierras, la reacción en algunas aldeas, al decir de Pacheco, fue de estupor y de total descrédito. “*Como é que eles puderam chegar lá...?*” *perguntavam atónitos os demais, que sabiam que os üüne nao podem ser vistos por pessoas normais. E muitos achavam que “tudo nao pasaba de uma grande mentira” do capitao de uma das aldeias para poder assim interferir na vida das outras* (Pacheco 1988: 187).

Estos testimonios nos demuestran que la inercia de antiguas mentalidades seguía presente en un movimiento como el del CGTT. Compartimos la explicación de Pacheco de que, al igual que había sucedido durante todo el siglo XX, en una sociedad tan atomizada como era la ticuna, la posibilidad de pensar en una autoridad centralizada e impositiva más allá de la de los cabezas de grupos de parentesco tenía aún en este momento que seguir justificándose, hasta cierto punto, por razones religiosas que le permitieran situarse por encima de las divisiones sociales. Y esta vertiente implicaba la reutilización del conjunto de mitos y creencias ofrecido por la tradición.

Es así que el liderazgo de Pinheiro adquiere ciertos tintes mesiánicos que pueden descubrirse en sus discursos políticos, como en este fragmento recogido por Pacheco:

Por isso eu vo morrer, meus irmaos, pela melhora de todas as pessoas, pelo amor de uns pelos outros e pela crença nessa palavra do governo. Pela crença na palavra do governo e também pela crença em Deus. Quando a essa palavra do governo da terra nós nao obedecemos, entao também nao existe a crença no nosso pai do ceu, porque é a mesma coisa.

Pinheiro, cristianizado, se presenta de alguna manera a sus seguidores como un nuevo mesías enviado por Dios para conseguir la liberación política de los ticuna. La identificación del gobierno brasileño con Dios es una evolución de aquella otra más antigua entre los inspectores del SPI y el gobierno de Yoií, que aún sigue en el subconsciente colectivo de la gente. La cristianización no oculta la deuda permanente con el pasado y la continuidad de la cadena ideológica. En ese sentido, Pinheiro no se diferencia mucho de otros profetas y mesías ticunas del pasado aunque trate de mimetizarse con la figura de Cristo (probablemente via José Francisco da Cruz) hablando de su muerte sacrificial para salvación de sus congéneres. En sus palabras está presente la revuelta simbólico-religiosa contra la estructura impuesta por el contacto que animaba a los movimientos anteriores. Es, sin lugar a dudas, a pesar de su enmascaramiento político, un

movimiento de revitalización en toda regla. Recordemos las invectivas de Pinheiro contra la tecnología y las formas de vida occidentales (**vid. supra, cap. VII**).

Queda, sin embargo, por dilucidar si este tipo de mensajes revitalistas y mesiánicos no son en el fondo, como los mismos ticunas sospechaban y como ya apuntábamos en otro momento, estrategias conscientes de ciertos liderazgos ticunas muy aculturados ya para auparse a posiciones de prestigio y poder *vis-à-vis* sus propios congéneres menos aculturados y más inclinados hacia discursos de índole religiosa que política.



Templo pentecostal en Boyahuasú

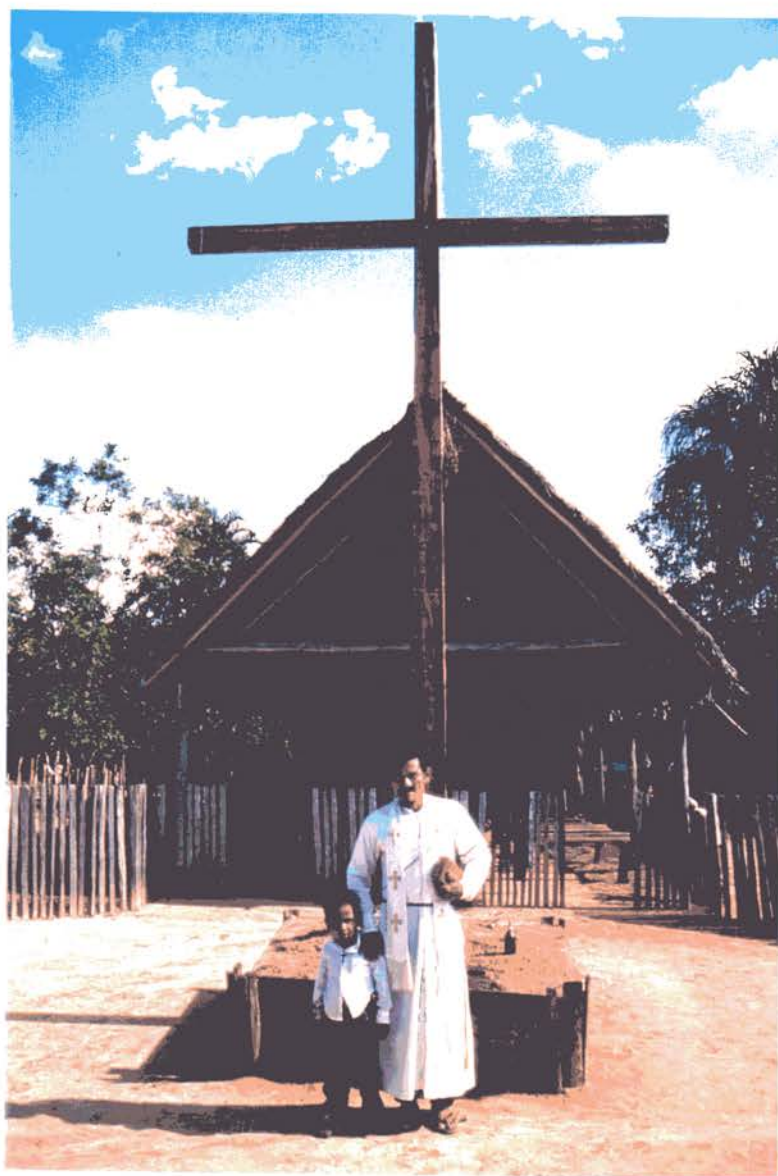


La comunidad cruzada de Nueva Galilea. Foto de familia.



El ritual paramilitarizado de los cruzados: formando e izando bandera antes de la oración.





Sacerdote cruzado junto a la cruz en Nueva Vida.

CONCLUSIÓN

Al comienzo de esta tesis fijamos nuestros objetivos en el análisis del fenómeno de contacto ticunas-Occidente y de sus paralelos procesos de cambio social y aculturación. Ahora hemos llegado al final de ese recorrido.

Los ticuna son un grupo étnico indígena que habita mayoritariamente una región del Alto Amazonas que se extiende aproximadamente entre la desembocadura del río Atacuari, en la frontera de Perú y Colombia, hasta la desembocadura del río Jutai en Brasil. Varias de sus características generales les convierten en una etnia bastante compleja para el siempre complicado estudio de los procesos de cambio y aculturación: son un grupo de tamaño muy grande para las proporciones amazónicas, probablemente el grupo demográficamente más numeroso de toda la Cuenca, con unos 30.000 individuos, y ocupan una franja de terreno increíblemente extensa, que abarca más de 1000 km de oeste a este, fraccionada territorialmente por la soberanía de tres estados (Brasil, Colombia y Perú) y con una historia de contacto y cambio cultural muy larga, que se remonta 300 años en la historia. La combinación de todos estos elementos genera un considerable número de variables diferentes de cambio y aculturación que han resultado en transformaciones diferenciales en el seno del grupo ticuna. Se hace necesario remarcar el carácter no homogéneo del fenómeno a estudiar, lo cual lo hace más complejo: no existe un proceso único de cambio social y aculturación sino diferentes procesos actuando al mismo tiempo. Lo cual no quiere decir que no existan tendencias más o menos generales y que el fenómeno no pueda estudiarse de manera holística.

Para estudiar estos procesos hemos dado en recabar una perspectiva teórica ecléctica, no reduccionista, en la que se utilizaron diferentes enfoques para apoyar análisis determinados en el momento que se considere oportuno (funcionalismo, materialismo cultural, neomarxismo, estructuralismo levi-

straussiano, teorías sobre la construcción cultural del género, conceptos tomados de la psicología social, etc.), todos ellos arbotantes, sin embargo, del que ha sido el pilar central de nuestra estructura teórica o, si se prefiere, sus cimientos: el concepto gluckmanniano de *campo social*, instrumento teórico nacido de la antropología política procesualista de los 50 e imprescindible, creemos, en los modernos estudios de contacto interétnico, refinado por Pacheco de Oliveira en el de *situación histórica* y aún completado por nosotros mismos con la inclusión de otras variables,

La noción de *campo social* supera el dualismo irreductible del pensamiento antropológico anterior que emanaba de una visión naturalizada de las sociedades, heredada del evolucionismo clásico, considerando el contacto intercultural y la aculturación como el choque de organismos sociales plenamente independientes y autosuficientes, separados por límites perfectamente definidos, como si de especies distintas se tratase, todo lo cual dificultaba enormemente el estudio de estos fenómenos en los que con el contacto se produce una interacción confusa y compleja entre las sociedades. Al partir de un concepto tan rígido de sociedad, el estudio del contacto y la aculturación subsecuente se realizaba a través del método naturalista de la disección y taxonomización. Se diseccionaban las culturas sujetas al contacto en sus ítems fundamentales y se limitaba el estudio del cambio y aculturación al de la pérdida, intercambio o adquisición, al movimiento, en fin, en una u otra dirección, de estos diferentes rasgos culturales.

La antropología procesualista vino a demoler esta visión tan rígida y artificiosa de los procesos socioculturales generados por y en el contacto de sociedades diferentes. Este enfoque teórico, con el que nosotros nos acercamos al estudio de los ticuna, concibe la realidad socio-histórica del contacto- y más concretamente del contacto Occidente-resto del mundo en su vehículo de dominación colonialista- como un único sistema social de relaciones, siendo las sociedades en cuestión (dos o más) consideradas no como organismos separados

entre sí por fronteras cuasi-ontológicas sino como subsistemas interdependientes en un mismo sistema social: el que se crea a partir del momento del contacto, el sistema social generado por la situación de colonización. Como tal situación colonial es necesario advertir, sin embargo, que aunque los diferentes subsistemas del sistema sean interdependientes ello no implica que la relación entre ellos sea de igualdad: en toda situación de contacto colonial existe un polo dominante, que toma la iniciativa en la relación, y un polo o polos subordinados al primero que se ven, en grados variables, condicionados por las acciones de aquel.

Es en ese sentido de visión holística de la situación colonial de contacto que la historia de los procesos de cambio social y aculturación de la etnia ticuna no puede entenderse sin recurrir a la de los procesos históricos paralelos que tuvieron lugar en la sociedad colonizadora occidental con la que la sociedad ticuna forma, desde el siglo XVII, un único sistema de relaciones, una única hipersociedad, si se me permite el neologismo, pero tampoco olvidar que es ese polo dominante de la sociedad occidental el motor fundamental que genera los cambios de todo el sistema, sistema en el que los ticuna son una pieza subordinada entre otras muchas y, como tal, el destino de su evolución histórica ha estado condicionado por dicho polo dominante. Esto explica por qué hemos prestado tanta atención al análisis de los procesos históricos que han tenido lugar en la sociedad regional colonialista del Alto Amazonas: sin este análisis no sería posible un estudio verdaderamente iluminador de los factores que inciden sobre la sociedad ticuna y provocan su cambio y aculturación.

Contrariamente a la opinión de los estructural-funcionalistas, que despachaban la historia de las sociedades a estudiar como un conjunto de hechos únicamente tratables desde una perspectiva narrativa o descriptiva, la historiografía y antropología modernas estudia esta historia de contacto con enfoques analítico-científicos, descubriendo regularidades estructurales en la amalgama abigarrada de sucesos. A esas regularidades estructurales es a lo que

nosotros, siguiendo a Pacheco de Oliveira que, a su vez, sigue a Gluckmann, hemos denominado *situaciones históricas*, entendiendo por ellas sistemas sociales de relaciones que, sin ser necesariamente perfectamente funcionales, alcanzan un mínimo estado de equilibrio en un determinado momento. La secuencia histórica sería, así, la sucesión de *situaciones históricas*. Cada *situación histórica* esta protagonizada por unos determinados actores sociales entre los que se establecen interrelaciones a todos los niveles (ecológicas, económicas, políticas, sociales, religiosas, psicológicas) no necesariamente en pie de igualdad y en el caso de los ticuna, inmersos en una serie de *situaciones históricas* de carácter colonial, claramente desequilibradas en su contra.

En el análisis del cambio así concebido la división socio-étnica es importante, por supuesto, pero no es la única a tener en cuenta, como era el caso del modelo dualista anterior. Una de las consecuencias de esto es la demolición del concepto de cambio y aculturación unilineal: la idea de que el contacto colonial con la “más avanzada” sociedad occidental ha siempre de resultar en la aculturación total de las poblaciones colonizadas. Como veremos, esta no es necesariamente la única salida: puede haber otras si además de la relación cultural entre las dos sociedades tenemos en cuenta otras relaciones que se establecen a otros niveles entre las dos sociedades, miembros de un mismo sistema social más abarcante, no lo olvidemos. Así el conjunto de relaciones puede desembocar en una aculturación material de la sociedad subordinada, pero dar lugar a una ralentización de la aculturación a nivel superestructural, como ocurrió entre los ticuna durante el largo periodo del caucho, o dar nacimiento a una revitalización original de la cultura nativa, incluso con bases sincréticas, como los movimientos milenaristas ticuna, o generar procesos de deculturación en los que se pierda la identidad étnica original pero no la identidad diferencial de los nativos como indios genéricos. Las posibilidades son, pues, bastante más amplias y dependen, repetimos, de la posición del grupo étnico en cuestión en la maraña de relaciones de diverso orden que constituyen el sistema social en el que está inmerso.

Pero dejemos por un momento esa cuestión y vayamos a la historia del contacto ticunas-occidente. De acuerdo con nuestro marco teórico, esta podría ser reducida a la sucesión de varias *situaciones históricas*, prolijamente descritas y analizadas en la primera parte de esta tesis y que, sucintamente tratamos de resumir aquí:

1. Situación histórica precolombina o precontacto:

El Amazonas no era un territorio de sociedades tribales aisladas y autosuficientes sino un conjunto interrelacionado por un amplio sistema de relaciones económico-políticas y comercial-militares que involucraba a todos los grupos y establecía diferencias importantes entre ellos. La principal diferencia era la que se establecía entre las sociedades ribereñas y las sociedades de tierra adentro. Las primeras, asentadas sobre las tierras más fértiles y controlando el comercio entre la ceja de selva y la llanura amazónica, ocupaban la posición central del sistema, constituyendo sociedades de jefatura de gran poder militar, en aldeas multirresidenciales de gran tamaño con incipiente estratificación social y esclavitud. Las segundas, relegadas a tierras menos fértiles del interior y excluidas del control del comercio, no alcanzaban, con una economía cazadora-horticultora o cazadora-recolectora, sino a formar pequeñas sociedades clánicas segmentarias (cada clan habitando en una maloca) sin organización política central y con marcado igualitarismo social. La arqueología parece indicar que los ticuna podrían haber formado en algún momento una sociedad de jefatura ribereña pero parece que fueron expulsados posteriormente por los omaguas, quienes ocupaban a la llegada de los españoles el territorio de asentamiento actual de los ticuna, constituyendo la jefatura más poderosa del Amazonas. Los ticuna fueron relegados, así, por los omagua, a una posición periférica en el sistema, con consecuencias para sus estructuras sociales que se continúan hasta nuestros días, como el carácter segmentario, descentralizado e igualitario de sus instituciones políticas.

2. Situación de contacto indirecto (siglos XVI-XVII):

Las primeras expediciones occidentales en el Alto Amazonas tienen lugar durante el siglo XVI, en busca del huidizo brillo de Eldorado, que en algún momento se asoció con la prosperidad de los omagua, pero no dieron lugar a una ocupación real del territorio. Desilusionados tras la infructuosa búsqueda del mito, españoles y portugueses emprendieron una explotación más realista de los recursos amazónicos, asentándose en los extremos de la Cuenca y estableciendo haciendas y plantaciones con la fuerza de trabajo obtenida de la esclavización de los indios. Durante todo el siglo XVII los omaguas del Alto Amazonas se embarcaron en el comercio de esclavos con españoles y portugueses a cambio de herramientas de hierro. El contacto indirecto provocó los primeros cambios en el sistema de relaciones amazónico que justifican su etiquetación como una nueva situación histórica: los indígenas se volvieron progresivamente dependientes de las herramientas de hierro para su reproducción socioeconómica, de un recurso tecnológico que no controlaban, lo cual les ligaba ya, en el polo de la subordinación, a la sociedad colonialista que se cernía sobre ellos. Por otro lado, el deseo y necesidad de conseguir herramientas condujo a un incremento creciente de las guerras intertribales, cada grupo luchando para esclavizar a los demás y vender sus prisioneros a los blancos. La guerra tradicional entre omaguas y ticunas se recrudeció, con los ticunas llevando la peor parte: cientos de ellos fueron llevados en esta época al Pará como esclavos y nunca regresaron.

3. Fin de los omagua y conflicto hispano-luso(1686-1714):

La indígena era una mano de obra frágil y poco duradera. Conforme pasaban las décadas las minas de esclavos cercanas a los bordes de la cuenca se iban agotando y los esclavistas capturaban esclavos cada vez más al interior. La instalación de la Compañía de Jesús tanto en las colonias portuguesas como en

las españolas obstaculizaba de alguna manera la acción de los esclavistas oponiéndose firmemente a estas prácticas y reduciendo a los indios en misiones para protegerlos y catequizarlos. Los reyes se inclinaban por uno u otro partido dependiendo de las circunstancias. En el lado portugués el partido de los esclavistas era mucho más fuerte y conseguía casi siempre imponer su voluntad. Es así que desde mediados del siglo XVII las *tropas de resgate* empezaron a lanzar *raids* esclavistas cada vez más lejos hasta que finalmente alcanzaron a los omagua que, de cazadores, pasaron a ser cazados. En 1686 el padre jesuita Fritz, desde las colonias españolas, comienza una aventura en solitario reduciendo en misiones a los omaguas y otras tribus ribereñas más al este y colocándolos así bajo la protección de la corona española. El territorio bajo influencia de Fritz era enorme y llegaba casi hasta la actual Manaos. La empresa misional jesuita era una amenaza a los intereses esclavistas y expansionistas portugueses en el Amazonas y desembocó en un conflicto armado coincidiendo con el enfrentamiento de ambas potencias en la Guerra de Sucesión española (1700-1714). En el curso de ese conflicto, quizá la guerra que menos soldados haya visto participar, los omagua y yurimagua fueron casi exterminados, sus sociedades de jefatura aniquiladas para siempre y Portugal se hizo con el dominio de tres cuartas partes de la cuenca amazónica.

4. *Las primeras misiones (1714-1757/67):*

El conflicto fue decisivo para la historia de los ticuna. El vacío dejado por los omagua sería poco a poco rellenado por estos que, gradualmente, acabarían por convertirse en una etnia fluvial otra vez. Además, dividió su futuro territorio de emigración entre dos unidades coloniales diferentes, marcando así el carácter no homogéneo y divergente de sus posteriores transformaciones y aculturación. La primera de las consecuencias diferenciales vendría con el establecimiento y consolidación de las primeras reducciones misionales a ambos lados de la frontera, misiones para las que los ticuna fueron la principal *grey*. Mientras en

territorio español los ticuna eran reducidos en misiones jesuítas de carácter puramente religioso, los ticunas en territorio portugués eran enganchados por los carmelitas en un régimen misional mixto, híbrido entre la reducción catequizadora y la hacienda. Las autoridades coloniales de Pará habían comprendido que la verdadera riqueza del Amazonas estaba en la extracción de sus productos naturales (cacao, vainilla, zarzaparrilla). El traslado de esclavos negros a las plantaciones de Pará hacía innecesaria la utilización de esclavos indios y se pensó en que sería más productivo y útil hacerlos trabajar en actividades extractivas in situ, siendo su trabajo controlado por los misioneros carmelitas que se convertían, de esa manera, en administradores de una empresa de la corona y cooperantes en la explotación de los indios. La historia de los indígenas del Amazonas empezaba, así, desde tan temprana fecha a estar marcada por los dictados y relaciones de producción de la economía forestal extractiva.

Los ticuna fueron una de las etnias en ser enganchadas a este engranaje mercantilista. Las antiguas misiones de Fritz se convirtieron en misiones-haciendas regidas por los carmelitas con catecúmenos ticuna y funcionaban de la siguiente manera: los ticunas directamente reducidos en la misión trabajaban las chacras y pescaban para el sustento material de la misma y constituían la mano de obra principal para las expediciones extractivas. Los ticuna que seguían viviendo tierra adentro eran ocasionalmente reclutados en estas expediciones o cambiaban sus productos por herramientas de hierro. Junto a los carmelitas se asentaron hacendados laicos pero los frailes tenían el monopolio de la comercialización y del control de la mano de obra indígena.

Las misiones jesuítas, aunque sin propósito de lucro alguno, también imponían sobre sus catecúmenos una disciplina de trabajo en las chacras comunes para proveer las necesidades de la misión. El padre imponía una ordenación de la vida cotidiana muy estricta a la que los indios no estaban acostumbrados y que resentían. En este periodo la dominación de los

occidentales sobre los indios era muy inestable. Los ticuna aceptaban reducirse en las misiones por motivos puramente pragmáticos: miedo a la esclavitud en el Pará o el Perú y deseo de conseguir herramientas de hierro, de las que ya eran dependientes. Por otro lado la mezcla de diferentes grupos étnicos en la misma reducción, estrategia premeditada de aculturación, hacia de estas asentamientos inestables, inclinados a conflictos interétnicos entre sus habitantes. La autoridad de los padres se basaba en la amenaza de una represalia armada por parte de los soldados pero, más importante, en un incipiente carisma derivado de la maravilla que despertaban los logros de la civilización occidental sobre las poblaciones amazónicas de tecnología simple. Como ayudantes tenía a los llamados *viracochas*, individuos de origen mestizo o indio criados desde niños en las casas madre de la Orden, pero a veces nada de eso bastaba para forzar a los indios a permanecer en la reducción. La razón es que los indios habían aceptado pragmáticamente la dominación pero aún no la habían interiorizado.

Las reducciones, tanto carmelitas como jesuítas, a pesar de ser instrumentos planificados de aculturación tuvieron muy poco éxito a este respecto, lo que, sin duda puede achacarse a su corta duración. En 1757 los misioneros carmelitas portugueses eran sustituidos por administradores laicos en todas las aldeas y en 1767 los jesuítas eran expulsados del Imperio español y todas sus misiones abandonadas. La región ticuna no recuperaría su vigor misional hasta bien entrado el siglo XX. Como consecuencia la evangelización de los ticuna no pasó de ser muy superficial y apenas tuvo efectos aculturadores de importancia a largo plazo aunque sí, al parecer, algún efecto sincrético. Quizá el más destacado de ellos haya sido la inclusión del dios Nutapa, el dios padre creador, en el panteón ticuna, lo cual generaría todo un reajuste de la mitología para encajarlo con la anterior cosmovisión.

La mayor parte de los ticuna, hacia mediados del siglo XVIII seguía pues viviendo en sus malocas clánicas tierra adentro, sin apenas cambios significativos en sus formas de vida. Sólo los ticuna de las aldeas carmelitas, donde la

ocupación europea se mantuvo constante a pesar de la ulterior sustitución de los frailes, empezaban a dar muestra de aculturación y asimilación y a mestizarse con algunos colonos blancos.

5. *El Diretório de índios (1757-1864):*

El Marqués de Pombal tenía un ambicioso proyecto para el Amazonas y lo plasmó en una reforma administrativa que sustituía a los misioneros por representantes públicos en la administración de la mano de obra indígena. Sus objetivos eran de largas miras e incluían la aculturación final de los indios: consciente de la falta de recursos humanos de los portugueses para colonizar tan vasta extensión de tierra pretendía convertir gradualmente a los indios en súbditos campesinos asimilados y libres que constituirían la base económica para alimentar a la floreciente población de las nuevas ciudades y a los esclavos negros de las plantaciones. El *diretor* era supuestamente la persona encargada de llevar a cabo esos planes de acuerdo a una estrategia un tanto contradictoria. Si por un lado los indios pasaron a ser considerados jurídicamente libres, por otro lado, por el de las relaciones de producción, estos seguían siendo siervos, obligados a trabajar para el *diretor*. Él debía organizar el trabajo agrícola de los indígenas o alquilarlos a los colonos. Este, se suponía, era un estadio intermedio, que iría gradualmente dando paso a su liberación y asimilación. A este respecto se dispusieron ordenanzas posteriores que obligaban a remunerar en dinero a los trabajadores indios. En la práctica el plan de Pombal nunca se llevó a cabo sino al contrario: el poder otorgado por él a los *diretores* sirvió en fin para incrementar la explotación de los indios y ralentizar su aculturación y asimilación. Pombal fue destituido en 1777 y el poder del Estado no era suficiente como para controlar la actividad de estos remotos funcionarios. En consecuencia, los *diretores* utilizaron sus cargos en su propio beneficio para explotar a los indios y abandonaron el proyecto agrícola de Pombal para ponerlos a trabajar en actividades extractivas, que eran mucho más productivas a corto plazo. *Diretores*, hacendados y militares forjaron una alianza que les

beneficiaba a todos y que les convertía en una única clase dominante con intereses similares: explotar la fuerza de trabajo indígena en su propio interés. Con ello sentaban las bases de unas reglas del juego que habían de durar casi dos siglos.

La iglesia fue excluída de ese juego porque a la nueva oligarquía no le interesaba que los indios, via catequización, se aculturaran y asimilaran, ya que la concesión de su custodia y la legitimación para su explotación descansaban en el hecho de que eran indios salvajes, sin civilizar y, de acuerdo a la mentalidad y los estereotipos de la época, seres inferiores cercanos a la animalidad.

En la región del Alto Amazonas, el régimen del *Diretorio* presentó características peculiares debido a lo remoto del lugar y a la escasez de colonos blancos. La lejanía a los grandes centros comerciales y urbanos tanto por un extremo como por otro del río convertía a la región en una zona de escasa actividad económica y muy pocos colonos se establecieron en ella. Como consecuencia los niveles de explotación en esta región se mantuvieron bajos con respecto al de otras regiones de la Cuenca. La explotación y dominación tomó la forma de *indirect rule* heredada de las misiones carmelitas: la mayoría de los ticuna permanecían en sus malocas tierra adentro organizados en sus propias instituciones clánicas pero cerca de los núcleos de población occidentales, las antiguas misiones que ahora se convertían en villas y con el tiempo darían lugar a los centros urbanos de la región, siendo ocasionalmente reclutados para las corbeas extractivas. Por su parte, los ticuna asentados en estos poblamientos occidentales constituían la mano de obra regular de *diretores* y hacendados. Parece que entre estos primeros pobladores ticuna urbanos los procesos de aculturación se habrían acelerado mucho durante el XIX hasta llegar en muchos casos a la práctica asimilación. La causa principal de esto parece haber sido el elevado grado de mestizaje, más que, por ejemplo, la casi nula actividad de la Iglesia, mestizaje perentorio debido al escaso número de pobladores blancos. Así, sabemos que el *diretor* de Sao Paulo de Olivença a mediados del sigloXIX era

un mestizo medio ticuna-medio blanco, lo que es una prueba de la suavidad relativa del dominio colonial en esta región. Otra prueba de esto sería la incipiente migración de familias nucleares ticuna a las orillas del río Amazonas, donde practicarían libremente el intercambio de productos con comerciantes ambulantes. Todo ello se acabaría con la llegada de la Era del Caucho aunque la región mantuvo algunas constantes históricas que conectan esta nueva *situación histórica* con las anteriores en un mismo *continuum* socio-histórico.

Una de las manifestaciones de ese *continuum* es el nacimiento, durante esta *situación histórica*, del fenómeno que hemos dado en llamar como de *atípico caboclismo* ticuna y que no llegaría a su pleno desarrollo sino en la siguiente, la Era del Caucho. Se trata de un fenómeno sociocognitivo, de lo que la psicología social define como un complejo actitudinal, más lo que la teoría marxista denomina ideología alienante, que explica la pasiva respuesta de los ticuna ante el aumento creciente de la explotación y la dominación occidental. A diferencia del *caboclismo* típico, es decir, la aculturación de poblaciones indígenas, este tipo de *caboclismo* implica únicamente una asimilación parcial, distorsionada y alienante de los valores de la cultura occidental: la incorporación del estereotipo inferiorizante de la imagería ideológica occidental respecto al indígena. Ello derivó en la aparición de un complejo de inferioridad del ticuna con respecto al blanco, al que ve como ontológicamente superior y, por tanto, situado en un *status* inalcanzable e inmutable, pues es algo que va con la naturaleza. El ticuna acepta como natural y genética la superioridad del blanco y, en consecuencia, también considera como natural su posición de subordinación.

El complejo de inferioridad ticuna tiene su reverso estructural en el complejo actitudinal de superioridad del blanco para quien el indígena es un ser inferior que está destinado a servirle. Existen dos ideologías de superioridad occidental: la paternalista, que considera al indio como un ser menor de edad, como un niño, al que hay que tomar a cargo hasta que sea educado y enseñado, hasta que se haga adulto, es decir, hasta que se civilice (ideología de misioneros

y de los estados hasta bien entrado el siglo XX) y la podríamos decir, racista, que considera al indígena como un ser no plenamente humano, un estadio intermedio entre el animal y la verdadera humanidad, y que, por tanto, como con los animales, justifica su explotación *in perpetuum* (ideología de esclavistas y de caucheros sin escrúpulos). Tanto *diretores* como caucheros en el Alto Amazonas trataron de combinar ambos conceptos en uno sólo, manejando, al mismo tiempo, coordenadas racistas que justificaban la sujeción para siempre de los indios a su yugo, como seres salvajes no civilizados, y obstaculizando premeditadamente la aculturación de los mismos para seguir legitimando su dominio, y estrategias de autoridad paternalistas, presentándose ante los indios con la careta del gran patrón proveedor de objetos manufacturados, defensor ante los abusos de otros blancos, apadrinador de sus hijos... La dualidad contradictoria de esta estrategia de dominación se refleja en la doble imagen que el poder del patrón cauchero tiene en la mentalidad ticuna: los indios le ven a la vez como el patrón que les provee y como la encarnación de un demonio de la selva, malignamente sobrenatural.

Es difícil asegurar cuándo se desarrolló plenamente este complejo actitudinal de inferioridad que es el *caboclistmo atípico* ticuna, pero es evidente que su germen ya estaba presente en la atracción carismática que generaba el padre misionero en las reducciones. Su desarrollo hasta la forma plena que adquirió a principios del siglo XX debió de pasar por varias fases, desde una aceptación pragmática y transitoria de la dominación, sin sentimiento de inferioridad, hasta la naturalización y, aún más, sobrenaturalización de esa dominación, y la incorporación del complejo de inferioridad, conforme la presencia occidental en la zona se iba consolidando y se presentaba como permanente. Al complejo de inferioridad derivado de la ontologización de la dominación occidental se le uniría, no podemos afirmar exactamente cuándo pero creemos que ya entrado el siglo XX, un complejo de culpa derivado de la sobrenaturalización de dicha dominación: según esta nueva visión la inferioridad y subordinación de los ticuna se habría producido como consecuencia de una

falta moral, de un pecado original contra sus dioses: los ticuna habrían traicionado a la tradición, a la ley dada por *Yoí* y, en consecuencia, habrían perdido los poderes de que gozaban en los tiempos primigenios y caído así en manos de los blancos.

La incorporación de esta mentalidad es decisiva para comprender la dominación de unos pocos hombres blancos sobre poblaciones enteras de indios no aculturados ni desestructurados políticamente en un primer momento. El *caboclismo atípico* ticuna y su sentimiento de inferioridad asociado puede considerarse como una ideología alienante desde el punto de vista del marxismo teórico ya que esconde la verdadera naturaleza de la dominación, las relaciones políticas y económicas, y la coloca en causas ontológicas (los blancos son superiores por naturaleza a los indios) o morales (los ticuna están siendo castigados por su dios). La ideología alienante revierte el sentido de la causalidad: la ruptura de la tradición, que es una consecuencia de la dominación occidental, se entiende como causa de la misma. En consecuencia el *atípico caboclismo* ticuna impide la transformación de los ticuna como etnia-clase explotada de *clase en sí* a *clase para sí* y por lo tanto inhibe la lucha revolucionaria de los mismos para cambiar el sistema de relaciones de poder. Es por ello que, como otros grupos sin conciencia de clase en la historia, cualquier reacción de los ticuna ante las condiciones de subordinación no podía sino producirse en forma de movimientos no-políticos y tuvo lugar en forma de movimientos religiosos milenaristas: al no poder concebir el cambio en las condiciones del aquí y ahora este se busca en el milenio futuro y en el plano de lo sobrenatural.

Empleada como estrategia, más o menos consciente, de poder por *diretores* y patrones, combinada con una premeditada política de no asimilación cultural pero aculturación material creciente para hacer de los ticuna poblaciones dependientes de los objetos manufacturados occidentales en su control (entre

ellos, del alcohol) la ideología y el complejo de actitudes encarnados en el *caboclisto atípico* ticuna sirvió para mantener el régimen de explotación de las haciendas caucheras en la zona durante más de cincuenta años.

6. *La Era del Caucho (1870-1920) y la hegemonía de la oligarquía cauchera en el Alto Amazonas (1890-1942):*

En 1864 el régimen del *Diretorio* fue abolido por repetidas denuncias de abusos. El poder en las villas amazónicas pasó a manos de los consejos municipales pero esa medida, en vez de frenar la explotación sirvió para darle aún un empujón hacia adelante. A partir de ese momento la oligarquía extractivista, que era la que controlaba los municipios, pasaba directamente a gobernar la región sin intermediarios estatales y, de esa manera, el beneficio capitalista se aupó como única ley en el Amazonas, permitiendo todos los desmanes de la Era del Caucho que ya se avecinaba. Sin embargo, no en toda la región se alcanzaron los mismos niveles de explotación. En el Alto Amazonas se mantuvo hasta cierto punto ese antiguo *continuum* establecido en época de las misiones carmelitas que se caracterizaba por bajos niveles relativos de explotación y fórmula de gobierno de *indirect rule*. En la región se estableció un tipo de hacienda cauchera de régimen mixto que poco tenía que ver con el régimen intensivo de explotación conocido como *modelo de apogeo*. Estas haciendas de régimen mixto, lejos de concentrarse en la explotación única del caucho, diversificaron su actividad económica en diferentes frentes (cultivo de caña de azúcar y destilación de aguardiente, venta de pieles y madera, etc.) y sus relaciones con los trabajadores indígenas fueron menos opresivas que en otros lugares: no había cuotas fijas de caucho ni se obligaba a trabajar a los indios a destajo bajo amenaza constante de muerte.

Las relaciones de producción en las haciendas caucheras que engancharon a los ticuna eran más o menos las siguientes: unas pocas familias vivían en la sede de la hacienda en la ribera del Amazonas, trabajando directamente para el

patrón en sus chacras o sus alambiques mientras el resto de la población vivía en sus asentamientos tierra adentro recogiendo caucho o madera, haciendo farina, pescando o cazando, en situación de semi-independencia. El patrón no solía interferir en los asuntos de los ticuna siempre que cumplieran con su obligación, que era vender todos sus productos y comprar todas las manufacturas al barracón del patrón.

Su situación era, en realidad, muy similar a la de los siervos de la gleba del medievo y el régimen de las haciendas puede con toda justicia considerarse como un régimen neofeudal: como los siervos de la gleba, los ticuna estaban adscritos a la propiedad: los patrones compraban las tierras con los indios que en ellas habitaban y estos no podían salir de su propiedad o trabajar para otro patrón. No había cuotas de producción y los castigos provenían casi siempre de una ruptura de esa norma básica. Toda la ganancia del patrón descansaba pues, no en una explotación violenta e intensiva del indio, como en otras caucherías, sino del monopolio del comercio con estos, comercio siempre con precios muy por debajo de los del mercado. El pago se realizaba en especie y otro de las reglas en que se sustentaba el poder patronal era el tabú de pagar con dinero a los indios. El dinero resquebrajaba su monopolio, pues con ese instrumento de cambio impersonal los indios podrían comprarle las manufacturas a cualquiera, a comerciantes en las ciudades, a regatones ambulantes. Todo ello se completaba con el complejo de actitudes e ideologías paternalistas que legitimaban la praxis del poder.

¿Por qué no se estableció un régimen de explotación intensiva del caucho en el Alto Amazonas? Las razones son dos: a) la situación marginal de la región la dejó fuera del alcance de la ola de apogeo expansionista del caucho, que comienza en 1870. Se comenzó por explotar los seringales de la periferia de la cuenca, los más cercanos a los centros de comercialización. La actividad cauchera solo comienza en el Alto Amazonas hacia 1890 .b) la llegada de numerosos inmigrantes a la zona hacia 1890 elevó excesivamente la *ratio* de

propietarios con respecto a la mano de obra indígena para trabajar el caucho y se hacía imposible atraer a otros trabajadores hacia una región tan remota como aquella, lo cual no hacía rentable la explotación intensiva de este recurso. Hacia 1920 la crisis del caucho generó una concentración de propiedades en pocas manos pero para entonces la época de apogeo había terminado y ya no tenía ningún sentido la explotación intensiva.

La explotación del caucho se llevó a cabo, por tanto, a través de la articulación del modo de producción capitalista con un modo de producción precapitalista de corte neofeudal que aprovechaba la fuerza de trabajo servil y conscripta de los indígenas. Con ese sistema la acumulación de capital en el polo dominante de las relaciones de producción era del 100% y en el polo dominado del 0% y eso explica las enormes fortunas que se levantaron en solo unas décadas.

El régimen de explotación mixta no intensiva probablemente salvó a los ticuna del genocidio que sufrieron otras etnias y, en parte, explica su gran tamaño demográfico. También explica la dilatada extensión de la franja de tierra que ocupan. A pesar de la política deliberada de no aculturación llevada a cabo por los patrones, que incluía, entre otras cosas, la obstaculización de la actividad eclesiástica, el régimen de las haciendas conllevó una serie de cambios traumáticos en la sociedad ticuna:

- toda la ribera del Amazonas se cubrió de haciendas y ni uno solo de los ticunas se escapó al control patronal, el dominio colonial se incrementaba, así, con respecto a épocas anteriores

- los patrones acabaron con las guerras interclánicas, destruyendo uno de los pilares que sujetaba la unidad del clan ticuna, su constitución como grupo de solidaridad de guerra.

- para maximizar la recogida del caucho los patrones dispersaron a la población por toda la región, acabando con la forma tradicional de residencia, la

maloca uniclánica (i). Las grandes malocas fueron sustituidas por viviendas más pequeñas (malocas *ipata* o casas unifamiliares) y el clan dejó de ser un grupo territorial con cohesión política fraccionándose en familias extensas y nucleares.

- los patrones, en su política de *indirect rule*, sustituyeron a los antiguos líderes clánicos por representantes suyos, normalmente los cabezas de las familias extensa resultantes de la desintegración del clan. Son los *curacas* y los *tuxawas*

- como respuesta a las agresiones a su antiguo modo de vida aparecieron entre los ticuna los primeros movimientos milenaristas, movimientos de revitalización, que buscaban por única vía concebible como posible, la sobrenatural, la vuelta a las condiciones de vida anteriores al caucho.

El fin de este sistema de explotación neofeudal estaba, sin embargo, anunciado desde el momento en que los estados nacionales decidieron empezar a tomar el control de la región del Alto Amazonas, decisión que comenzó con la entrada de Colombia en la región y el conflicto bélico que enfrentó a este país y a su vecino peruano, de 1930 a 1934, por el control de la franja de terreno conocida como Trapecio Amazónico. El conflicto acabó con la victoria de Colombia y la repartición del territorio ticuna no entre dos sino, ahora, entre tres estados nacionales, con futuros efectos trivergentes de cambio para esta etnia. La guerra supuso el canto de cisne de la Era del Caucho, pues se había iniciado como consecuencia de los intereses gomíferos de ambos países en la región, pero también era el prólogo de una nueva era marcada por el progresivo declinar de los feudos patronales y las servidumbres indígenas.

7.El fin del régimen servil y de la hegemonía patronal (1942-1971):

Situación histórica marcada por la aparición de los agentes indigenistas estatales, de la reevangelización de los ticuna por agentes religiosos católicos, protestantes y crucistas, del crecimiento de las ciudades de la región y de la llegada de una nueva ola de inmigración, actores sociales todos que establecen

nuevas pautas de relación con los ticuna que minan paulatinamente el control de los patrones sobre estos y traen como consecuencia mayores niveles de aculturación pero también, al mismo tiempo, de toma de conciencia y desalienación de los indígenas.

El periodo se inicia con la instalación de un Puesto Indígena del SPI en Tabatinga. Comprendiendo que en su situación de *atípica cabocización*, por aquel entonces profunda, los ticuna no saben ya vivir independientemente, que ya no pueden retornar a sus formas de vida precontacto, sin un patrón que les provea de los bienes de los que son dependientes, el inspector del puesto lo organiza como si fuera una hacienda. Organiza el trabajo de los ticuna y la apertura de chacras y compra sus productos por un precio justo, a veces paga en especie pero también empieza a pagar en dinero. El Puesto se convierte en la primera tierra libre de oligarcas, regido por un inspector que para los *cabolizados* indios, encarna el mito del buen patrón hasta en sus últimos detalles. Tanto es así que los ticuna dan un paso más y pasan a considerarle el enviado de *Yoi*, su dios creador. La brecha en la hegemonía patronal, basada en el monopolio del comercio y en la impunidad de la violencia fue importante. A Tabatinga fueron a refugiarse muchos ticunas huyendo de las glebas de los caucheros y el puesto se constituyó en referencia indispensable para aquellos ticunas que se sintieran injustamente tratados, en la demostración palpable de que la liberación era posible, con lo que el poder de coerción basado en la solidaridad entre todos los patrones disminuyó sensiblemente. El Puesto estaba bajo la protección del destacamento militar de Tabatinga. Desafortunadamente la presión patronal y los problemas causados por el movimiento milenarista que tuvo como epicentro al inspector, lograron la expulsión de este y su sustitución por inspectores menos beligerantes.

Hasta 1960 se mantuvo un *status quo* en la zona ticuna brasileña, el inspector del SPI controlando a los ticunas del puesto y respaldado por el comando de frontera, los patrones gobernando como siempre sus feudos con el apoyo de la policía de Santa Rita do Weil. Sin embargo, otros factores iban

paulatinamente interviniendo en el resquebrajamiento del régimen servil: los patrones del lado peruano y colombiano, de propiedades mucho más pequeñas y menos poderosos, establecían unas relaciones menos opresivas con los ticuna y muchos ticuna brasileños abandonaban el país para instalarse en los vecinos. El crecimiento de ciudades como Leticia o las propias ciudades del lado brasileño dio también otras alternativas a los ticuna: nuevos mercados donde vender y comprar productos, trabajo de construcción que empleaba manos indígenas y pagaba con dinero.... Como en tiempos medievales, las ciudades eran reductos de libertad para los siervos de la gleba amazónica.

La actividad del puesto indígena también tuvo otras consecuencias: la apertura de la primera escuela para ticunas abría el camino de una aculturación en el plano de las mentalidades pero también, aparentemente de forma contradictoria y paradójica, de una incipiente *descaboclización*, de la toma de conciencia por parte de los indios de la verdadera naturaleza de las relaciones de dominación, de la injusticia de las mismas y de la posibilidad de transformación de esas relaciones en el aquí y ahora de la realidad social y, como añadido, de un reforzamiento de su sentimiento de identidad y orgullo indígena que iba abriendo brechas también en la conciencia de inferioridad. La creación de una nueva institución política centralizada para los ticuna del puesto, el *capitao*, como intermediario entre el inspector y la población india, proporcionó, además, el modelo para la futura reorganización de la atomizada sociedad ticuna. Ambas cosas, educación y reorganización de la autoridad, pusieron, pues, las bases para el despertar de la conciencia y el movimiento político ticuna en posteriores décadas.

Procesos semejantes se estaban desarrollando en Colombia y Perú, aunque con matices importantes. En Colombia, la ausencia de órgano indigenista en esta época fue suplida por la acción de la Iglesia Católica, siendo ésta una significativa diferencia con respecto a Brasil, donde la Iglesia, por el contrario, apenas tuvo ningún protagonismo. La Iglesia colombiana puso en marcha un

esforzado proyecto de evangelización y educación de los ticuna, con la creación de varias escuelas e internados indígenas a lo largo de la ribera amazónica. Las consecuencias de esta actividad apuntaban también hacia una mayor aculturación de los indígenas, y, con ella, una mayor inclinación de los mismos hacia la integración en la sociedad colombiana, fundamentalmente a nivel económico, pero también, y al mismo tiempo, hacia una mayor toma de conciencia de su existencia como colectivo con capacidad de acción social.

El indigenismo de la Iglesia Católica fue, como el del SPI, en rasgos generales, paternalista y autoritario. Estas tendencias, unidas a su poca beligerancia y, en ocasiones (quizá solamente excepciones individuales), connivencia, con los abusos de patrones y colonos colombianos calaron negativamente en una población ticuna que lentamente comenzaba a despertar de su letargo de *cabocización* alienante y a sacudirse la vieja idea de la inmutabilidad e inevitabilidad de la superioridad y dominación del blanco. Ello explica que, a pesar de sus esfuerzos, más allá de los niños educados en el internado indígena, la evangelización no calara muy profundamente en los ticuna que, bajo el barniz de un ligero catolicismo, siguen básicamente hasta hoy en día manteniendo las creencias y prácticas de la religión antigua. Hasta cierto punto podemos aventurarnos a hablar de la existencia de una resistencia pasiva de los ticuna ante la evangelización que anuncia el paso hacia una nueva época. Con todo, se trata de un momento de transición en el que actitudes de rechazo hacia la sociedad dominante como estas conviven con actitudes de franca subordinación: los ticunas podían no tener demasiada simpatía hacia los misioneros (o hacia algunos en concreto) y sentirse agredidos por sus actitudes autoritarias pero ciertamente les obedecían, respetaban y temían porque aún eran capaces de generar entre ellos la vieja aura carismática del poder occidental, basada no sólo en el mero hecho de la coerción física sino en la convicción de que los blancos controlaban y monopolizaban conocimientos mágicos y maravillosos, el acceso a los cuales impedían a los ticuna, y de los que obtenían la fuente de poder que los convertía en superiores y en amos. Mis informantes ticuna estaban convencidos

en aquellos tiempos de las primeras escuelas misionales que el monopolio de la interpretación de la Biblia, en la cual, según ellos, se contenían extraños y misteriosos conocimientos mágicos vedados a los indios, era la clave que explicaba la posición de autoridad de los curas.

Si el resultado de la evangelización en Colombia no fue demasiado halagüeño mucho menos efectiva sería la labor de la Iglesia en el vecino Perú, donde el personal religioso estaba apenas reducido, como en el pasado, al párroco de Caballo Cocha. Más importancia tuvo en este país la instalación de otro de los agentes religiosos que aparecen en esta época y que también tienen un papel protagonista en la nueva situación histórica de resquebrajamiento del régimen servil, aculturación y reorganización de los indios. Nos referimos a las iglesias protestantes, representadas en Perú, en concreto, por el Instituto Lingüístico de Verano, apoyado por las autoridades como instrumento civilizador de los pueblos de la selva, que a mediados de los 50 abre una misión en Cuchillo Cocha. El misionero fundó una escuela y organizó y protegió el trabajo de los indios, que dejaron de trabajar para patrones y pasaron a vender sus productos en Caballo Cocha o Leticia. Era otro golpe a la hegemonía cauchera, cuyo régimen neofeudal empezaba a hacer aguas.

Entre 1956 y 1960 el último de los movimientos milenaristas autóctonos ticuna, del tipo culto *cargo*, se sumaba al conjunto de factores antibarracón. En 1960 llegaba un golpe mortal en la parte brasileña: el Comando de la Frontera era reestructurado y a partir de ese momento se arrogaba las prerrogativas políticas y policiales en todo el territorio. Eso acababa con el control de los medios de coerción por parte de los patrones y el ejército se comprometió seriamente a hacer cumplir las leyes. Durante la década de los 60 varios patrones fueron arrestados por abusos y violencias cometidas contra los ticuna y ello terminó con el régimen neofeudal de la gleba. A partir de aquel momento los patrones tendrían que pagar en dinero a sus trabajadores y no podrían impedir que estos se marcharan si esa era su voluntad. Ello no quiere decir, sin embargo, que los

ticuna pasaran inmediatamente a gozar de una situación semejante a la de otros posibles trabajadores asalariados o campesinos independientes no indígenas. La inercia mental y social era demasiado grande y los prejuicios y actitudes étnico-culturales de discriminación siguieron vigentes y siguen hoy en día: al ticuna se le paga un salario menor que al occidental, se le pagan más baratos los productos, etc.

Con todo, la tendencia doble hacia mayor aculturación y mayor libertad y autonomía continuó durante la década de los sesenta con la llegada de otros agentes sociales a la región: A principios de los 60 se crean dos misiones baptistas en Brasil. Como en Cuchillo Cocha, los misioneros protegen y organizan el trabajo de los indios. La predicación protestante tuvo mucho más éxito entre los ticuna y, en consecuencia, aceleró el proceso de aculturación, creando así una diferencia significativa a este respecto entre las comunidades teóricamente católicas y las protestantes. El protestantismo, con su énfasis en la autonomía religiosa de las eclesiolas y la formación de líderes locales también tuvo importantes efectos de reorganización de las comunidades ticuna, especialmente de la estructura de autoridad. En pocos años, los primeros líderes religiosos nativos eran capaces de tomar el relevo de los misioneros extranjeros y la fusión de los planos civil y religioso en aquellas pequeñas comunidades de creyentes convirtieron la nueva estructura organizativa eclesiástica en otro pilar de la reestructuración y fortalecimiento de una nueva autoridad centralizada, inexistente entre los ticuna desde la desaparición de las malocas clánicas.

Una nueva oleada de emigrantes, fundamentalmente mestizos, llegados desde la serranía peruana, el interior de Colombia o el nordeste y bajo Amazonas brasileño, generó una nueva clase de campesinos minifundistas con la que los ticunas podían establecer relaciones en mayor pie de igualdad que con los grandes oligarcas. Los nuevos colonos podían también emplear algunos braceros ticuna o comerciar con los indios. El crecimiento de las ciudades, también en buena parte por inmigración, aumentaba las posibilidades de trabajo y comercio

de los ticuna. Importante fue asimismo la aparición de asentamientos mixtos formados por el estrato más bajo de los colonos mestizos y algunos ticuna. La convivencia trajo como consecuencia una mayor tendencia hacia la aculturación, la integración y el mestizaje, con la aparición de matrimonios mixtos.

Con todo, una buena parte de los ticuna, en cualquiera de los tres países, siguió trabajando para los patrones, pues estos seguían, no obstante, siendo los máximos empleadores, compradores y proveedores de la región y la demanda y necesidad de bienes manufacturados por parte de los ticuna no hacía sino crecer año a año.

Los ticuna habían entrado en una espiral creciente de aculturación y cambio, ya no sólo material sino en otros muchos órdenes del espectro sociocultural, espiral que se tradujo en la aceleración de la tendencia, ya iniciada anteriormente, hacia la fluvialización y la concentración residencial a partir de la década de los 60. En consecuencia, la ribera del Amazonas empieza a plagarse de poblaciones de nueva fundación. Los ticuna van abandonando el hábitat disperso en la tierra firme, hegemónico durante la Era del Caucho y consecuencia de la misma, y vienen progresivamente a instalarse en aldeas de viviendas unifamiliares del tipo colono. El proceso de reconcentración residencial vino motivado por el interés de todos los actores sociales en juego: los patrones, cesada la actividad del caucho y perdido el poder de coerción y el monopolio consideran que la mejor manera de controlar el trabajo ticuna es tener a los indios concentrados en la sede ribereña del barracón (muchos de los poblados ticunas actuales se formaron en efecto en torno a antiguas haciendas caucheras), los estados, para lograr sus objetivos civilizadores y desarrollistas y las iglesias, para conseguir los suyos evangelizadores, necesitan tener a la población concentrada y en zonas de fácil acceso. Los ticuna, por último, salen al Amazonas por propia voluntad con la intención de facilitarse la comercialización de los productos

(ahora que ya pueden comprar y vender libremente) y de ganar acceso a toda una serie de servicios que demandan con fuerza como consecuencia de un incipiente cambio de mentalidad: fundamentalmente escuelas y centros de salud. Era este un mecanismo sistémico de retroalimentación circular: a más educación y dependencia de e integración en el mercado más aculturación y, a más aculturación, mayor demanda de educación y de dependencia de e integración en el mercado. Con todo, como decimos, los mayores niveles de educación también supusieron una mayor toma de conciencia indígena de su posición estructural como etnia marginalizada y estamos seguros que los ticuna utilizaron la educación como estrategia consciente para poder mejorar su situación de cara a la dominación colonial.

La emigración de una buena parte de los ticuna hacia el río en esta década de los 60 provocó una distinción sociológica entre indios de río e indios de *igarapé*, caracterizada a partir de los criterios de *caboclicización*, aculturación y autonomía: mientras los indios de río presentaban mayores grados de aculturación pero también mayor desalienación y mayor autonomía, los indios de *igarapé* estaban mucho menos aculturados, más alienados y aún relativamente dependientes y subordinados a los patrones. Los procesos de cambio, como observamos, seguían su tendencia a la no homogeneidad.

Esa distinción, sin embargo, iba prácticamente a desaparecer de golpe en 1971 cuando el movimiento mesiánico milenarista del visionario José Francisco da Cruz provocara una emigración masiva de los ticuna hacia el Amazonas y la fundación de decenas de nuevas aldeas en torno a cruces. El movimiento crucista es el movimiento mesiánico más multitudinario en el que se han visto envueltos los ticuna. Se calcula que entre el 60% y el 70% de los ticuna se unieron inicialmente a la secta en Brasil y Perú. En Colombia no pudo prosperar pues las autoridades denegaron a José Francisco da Cruz el permiso para predicar en este país, lo cual anadía otra característica diferencial de crucial importancia al proceso de cambio y aculturación de los ticuna.

La llegada del movimiento crucista a la región ticuna constituye, a nuestro entender la bisagra, entre esta situación histórica que acabamos de resumir y la presente, por diferentes razones:

- Marca y desencadena la casi completa fluvialización y concentración en aldeas de los ticuna. A partir de ese momento los asentamientos interfluviales en hábitat disperso o malocas ipata son meramente residuales, no suponiendo ni el 5% de la población total.

- Se introduce así el tercer y último agente religioso principal que actúa sobre los ticuna y que generaría procesos de cambio y aculturación trivergentes muy importantes en las siguientes décadas.

- La adhesión de los ticunas al movimiento implica aún una mentalidad profundamente alienada en el sentido del *cabolismo atípico*. Sin embargo, paradójicamente, la fluvialización que se produjo como consecuencia del movimiento permitiría, vía educación, modernización y reorganización política (forzada, esta última, por la situación de autonomía y la necesidad de dotar de nuevos liderazgos a las aldeas) una desalienación progresiva de los ticuna que es una de las características señeras de la situación histórica actual.

8. Situación actual: Aculturación y globalización versus autonomía y revitalización étnica.

Los ticuna han pasado de siervos de la gleba a campesinado indígena marginal, libre de la dominación colonial pasada pero en un estado de marginación, ocupando el escalón más bajo de la estructura socioeconómica de clases de los países en que se encuentran por un doble motivo: a) los prejuicios y marginaciones étnico-culturales derivados de la dominación occidental histórica,

actitudes de gran inercia sociopolítica. b) La combinación de mentalidad precapitalista de subsistencia indígena y dependencia irrenunciable del mercado, que les convierte en parias del sistema económico capitalista de los estados, fuera del mismo pero dependientes de él y por lo tanto subordinados en última instancia a aquellos que controlan los medios de producción del sistema. El momento actual está, por otro lado, marcado por tendencias confluyentes de sentido contrario y la interacción de un gran número de agentes sociales que dan como resultado una situación muy heterogénea y confusa, en ocasiones paradójica, de incierto deseslance futuro..

Por un lado, los ticuna han experimentado un importante proceso de aculturación y de cambio social que les aleja de las coordenadas culturales tradicionales. La concentración de los ticuna en aldeas es una de las razones de esto:

En primer lugar, una buena parte del protagonismo en la formación de las aldeas lo habían tenido los agentes religiosos, crucistas y protestantes (fundamentalmente pentecostales a partir de los 70). La tarea de evangelización, difícil en condiciones de dispersión se facilitó muchísimo en estos nuevos hábitats aldeanos cuya vida estuvo marcada desde el principio por la asunción de un nuevo código de valores. Los movimientos de tipo sectario-fundamentalista como la Orden Cruzada y el pentecostalismo, con su concepción puritana y teocéntrica de la existencia eran profundamente aculturadores e implicaban la imposición de un código de conducta que regulaba todos los aspectos de la vida cotidiana, un código que prohibía la mayoría de las expresiones culturales tradicionales, consideradas paganas o salvajes. En este sentido existe una diferencia cuantitativa fundamental en lo que a niveles de aculturación se refiere entre las aldeas evangelizadas por la Iglesia Católica, donde la religión sólo se ha sincretizado con la preexistente y donde se conservan vivas muchas expresiones culturales propias, y las aldeas evangelizadas por los otros agentes religiosos,

donde la desaparición de elementos de la antigua religión y de otras creencias y costumbres es muy pronunciada.

En segundo lugar, la concentración de poblaciones unida al crecimiento demográfico (resultado de las mejoras sanitarias) ha generado altas cifras de densidad relativa con el resultado de depredación del medio ambiente, lo que está obligando a los ticunas al cambio incipiente de estrategias tecnoecológicas (caza y pesca por ganadería y recolección), o la emigración a las ciudades, donde, por su condición de indígenas, marginados étnicamente y sin formación, se convierten en mano de obra marginal de un subproletariado que se decultura muy rápidamente.

En tercer lugar, la instalación de las aldeas en la “autopista del Amazonas”, gran eje económico y de comunicaciones de la cuenca ha expuesto a los ticuna a los efectos de la modernización y la globalización. Proyectos estatales trazan carreteras, tienden líneas telefónicas y eléctricas, subsidian motores fuera borda para los indios, etc. El progreso en las infraestructuras y comunicaciones genera un flujo de ideas e imágenes nuevas que bombardean a los ticuna sin cesar. El territorio se va integrando cada vez más en la dinámica de los países y esa dinámica afecta a los ticuna: se abren escuelas, centros de salud, puestos de policía en las aldeas ticunas, el narcotráfico en los años 80 pone a los indígenas en nómina y conlleva una efímera euforia de bonanza entre los ticuna colombianos (de nuevo un factor diferencial con respecto a los otros países) durante la cual estos llegaron a abarrotar sus cabañas de electrodomésticos, la guerrilla de las FARC establece campamentos en el interior de la selva y se bate con la policía y el ejército cogiendo a los ticuna entre dos fuegos... Con la integración creciente en los estados la trivergencia del proceso de cambio y aculturación se hace más pronunciada: la escuela es uno de los protagonistas clave. La escuela, entre otras cosas, empieza a crear un protosentimiento nacional que se superpone a la identidad ticuna y genera una cierta confusión de lealtades,

como dos piezas que aún no saben si encajarán o no en el rompecabezas del futuro.

Por último, los agentes de contacto se multiplican ante la facilidad de acceso: turistas, ligas de fútbol, biólogos, antropólogos, ongs, etc.

La inmersión de los ticuna en ese río de dimensiones globales genera expectativas de vida nueva, sobre todo en las generaciones más jóvenes, expectativas que pasan por la mimetización de la vida occidental que se les ofrece ante sus ojos. Los programas de desarrollo indigenista de los estados (mejora de viviendas, de sanidad, electrificación de los poblados) tienen como objetivo la satisfacción de esas demandas de modernidad pero son claramente insuficientes. El resultado de esto es, más allá de la aculturación, la aparición de un grave fenómeno de deculturación que conduce a la frustración social y personal: el medioambiente social va devorando con rapidez los códigos de valores y las expectativas culturales tradicionales, dejando a los jóvenes con otras que la estructura socioeconómica no quiere, no sabe o no puede satisfacer y, en consecuencia, sobreviene la frustración. A ello hay que añadir la anomia, consecuencia colateral de la deculturación y a la vez causa de la misma, derivada en parte de las circunstancias históricas. La estructura social y de autoridad ticuna, desintegrada y atomizada por la dispersión cauchera no ha podido recomponerse satisfactoriamente en las nuevas poblaciones, que en muchos casos son un amontonamiento amorfo de familias nucleares. El mantenimiento del orden es difícil y la desintegración social y familiar es elevada en algunos casos, agravada, como decimos, por la frustración que conduce a situaciones retroalimentadas de alcoholismo, drogadicción, peleas y disturbios, delincuencia, maltrato, abandono conyugal o parental, suicidio, etc.

Por otro lado, el periodo presente es testigo de una movilización política de los ticuna y de procesos de revitalización de la identidad étnica y cultural asociadas a la misma. El logro más importante en este sentido es el

reconocimiento a los indígenas de la propiedad de la tierra y de su propia autonomía dentro de sus comunidades. Este avance fue conseguido de manera diferente y en grados distintos en cada uno de los tres países. En Brasil la lucha por la tierra y la autonomía se produjo de forma paralela a la movilización política ticuna. Los ticuna brasileños, concienciados y determinados a luchar por sus derechos como etnia en el plano de las relaciones políticas se organizaron a partir de 1982 en el Consejo General de la Tribu Ticuna, que utilizó como modelo las instituciones de autoridad política creadas en el puesto indígena de Umariacú en los años 40, consiguiendo la titulación de la mayoría de sus tierras, la expulsión de los patrones y colonos brasileños de las mismas y el reconocimiento a estas nuevas autoridades indígenas durante esa misma década de los 80. En Colombia la concesión de la autonomía bajo la figura jurídica del resguardo vino por propia iniciativa del gobierno y es previa a la cristalización de una organización política indígena, que tiene lugar en 1994 con la creación del CIMTRA. En Perú, tanto los niveles de autonomía como los de concienciación y movilización política de los ticuna son bajos y la situación de sus comunidades es equiparable con la de las comunidades mestizas. En cualquier caso el protagonismo y origen de estos fenómenos debe buscarse en las nuevas corrientes neoindigenistas que arrancan de la Declaración de Barbados de 1971. Esta nueva actitud indigenista, adoptada posteriormente por los gobiernos, venía a poner fin a la concepción paternalista del indigenismo clásico, reconociendo la mayoría de edad de los indígenas, su consideración en un plano de igualdad con los ciudadanos de las respectivas naciones y su derecho a la autonomía política, económica, cultural, el derecho, en fin, inalienable a decidir sobre su destino. Las nuevas concepciones se plasmaron en toda una serie de textos legislativos que han sido analizados en esta tesis y que iban dirigidos a garantizar y desarrollar el espíritu de esta declaración. Por otro lado, las ideas neoindigenistas se encuentran también en el origen de la ideología y los movimientos indianistas, si bien estos adoptan un cariz marcadamente antimodernista, utópico, tradicionalista, anticapitalista y antioccidental que estaba ausente de aquel primero. Nacido en países de mayorías indígenas, como Guatemala, Bolivia o

Perú, el indianismo ha influido enormemente sobre los movimientos políticos ticuna.

La paradoja que es necesario desentrañar descansa en el hecho de que esta toma de conciencia y esta movilización y reorganización se origina, al menos en el caso de los ticuna, en buena parte como consecuencia de iniciativas de la propia sociedad dominante y aculturante (o de ciertos segmentos de la misma), estando posibilitada y vehiculada por la propia aculturación en sí. En efecto, la movilización política ticuna no se explica sino por los esfuerzos reorganizadores de la FUNAI y de las iglesias protestantes y la escolarización de los ticuna. Unos ticuna no-aculturados y no“modernizados”, no alfabetizados, conocedores de las lenguas nacionales, y de los mecanismos de funcionamiento de las sociedades dominantes no hubieran podido liderar esos movimientos. De igual manera había sido la iniciativa externa la que había dado a los ticuna una incipiente centralización y coagulación de la autoridad, imprescindible para poder llevar a cabo la movilización conjunta. Una de las razones de la resistencia pasiva de los ticuna a la subordinación, aparte complejos psicológicos, había sido sin duda la atomización extrema de la sociedad, que sólo había sido hasta entonces capaz de encontrar líderes religiosos para objetivos religiosos. Retomando el razonamiento nos encontramos, por tanto, con que, paradójicamente, los líderes políticos de estos movimientos indígenas son siempre ticunas altamente aculturados, con una educación de grado medio, frecuentemente de extracción urbana y frecuentemente también líderes religiosos protestantes o crucistas. Es por ello que sus encendidas arengas antioccidentales y antimodernidad nos resultan sospechosas de oportunismo político como también nos sentimos tentados a identificar en algunos de ellos, que ahora se presentan a las elecciones municipales e incluso ocupan cargos políticos, como posibles peones en el juego de las oligarquías de siempre.

Una paradoja similar se produce también en el terreno de los procesos de revitalización étnica y cultural que se vienen desarrollando entre los ticuna. Una

mirada no demasiado profunda nos conducirá a comprobar que la mayoría de esos procesos de revitalización tienen un origen externo a los propios ticuna: se trata de iniciativas que como el Museo Maguta, las cartillas de escritura en ticuna o la edición de libros de mitología ticuna en su propio idioma, el programa de radio en ticuna, la exhibición de chamanes, la potenciación de las artesanías, provienen de instituciones públicas, están lideradas por occidentales (la mayoría antropólogos) y aprovechan y necesitan de infraestructuras que los ticuna en modo alguno controlan. Por otra parte, el interés de la masa social ticuna en esta revitalización cultural, especialmente los más jóvenes, es más que dudoso. Por todo lo que pudimos observar en nuestro trabajo de campo nosotros nos inclinábamos más bien a decir lo contrario: jóvenes a los que no les interesa aprender su lengua, ni iniciarse como chamanes, ni vivir en aldeas, ni respetar las reglas de exogamia clánica, un Museo Maguta que no es visitado por un sólo ticuna...

El presente y el futuro más inmediato se debaten, como decimos entre la aculturación y la asimilación (con efectos hasta ahora más que nada deculturadores) y esta tendencia contraria hacia la autonomía, la recuperación del orgullo y la conciencia indígena unidos a un cierto movimiento de restauración o rescate cultural. No diremos nada más sobre esto, por el momento, prorrogando nuestras reflexiones finales para las últimas páginas para pasar ahora a resumir ahora las conclusiones sobre la segunda parte de esta tesis, sobre los procesos concretos de cambio en las diversas instituciones y niveles de la organización sociocultural: el parentesco, la política y la religión.

Los procesos de cambio en la estructuras de parentesco y políticas:

La sociedad ticuna precontacto era una sociedad políticamente acéfala y segmentaria en la que la organización política estaba fundamentalmente reducida a la organización de parentesco. Por encima del clan patrilineal (*kü-a*), de naturaleza totémica, no existía ninguna institución, ni política ni social, centralizada. Los clanes se agrupaban en dos mitades que eran meras unidades de intercambio exogámico, sin ninguna entidad o funcionalidad corporativa. Por encima del *kü-a*, por tanto, sólo la lengua y los intercambios matrimoniales y rituales establecían los límites sociales de la tribu ticuna con respecto a los demás grupos tribales.

El *kü-a* estaba localizado territorialmente, estando todos sus miembros agrupados, gracias a la pauta de residencia patrilocal, habitando una única maloca o gran casa comunal, constituyendo las unidades sociopolíticas máximas de la sociedad ticuna, entre 200 y 300 individuos. El *kü-a*, por su parte, compartía asimismo la naturaleza segmentaria de la sociedad ticuna estando dividido internamente en familias extensas (que no linajes patrilineales), con un individuo senior a su cabeza (*toerü*) y estas a su vez en familias nucleares. Al interior del *kü-a* los conflictos se resolvían por el consenso de la opinión pública (*toerü* al interior de la familia y grupo de *toerüs* al interior del clan). Sólo existían dos roles políticos institucionalizados: el *yuücü* o chamán y el *to'ü* o jefe de guerra, ambos roles de especialistas que no se reclutaban de acuerdo a criterios de parentesco o hereditarios sino de cualificación personal, siendo entrenados desde niños para ejercer esa función.

El *to'ü* es lo más cercano a una autoridad centralizada que la sociedad ticuna tuvo nunca. Supuestamente activos sólo en tiempos de guerra, su puesto era permanente, pues el peligro de guerra era constante. Ello no convertía a la sociedad ticuna en una sociedad de jefatura, pues el *to'ü* no pasaba de ser un jefe carismático, sin ningún poder coercitivo.

La guerra y el intercambio de mujeres, obligatorio por la norma de exogamia totémica, eran los mecanismos de relación y resolución de conflictos entre clanes. La guerra (que tenía siempre dos vertientes complementarias e inseparables, la espiritual (intercambio de hechizos por los chamanes) y la bélica) parece haber sido bastante frecuente y es una hipótesis nuestra que creemos bastante fundada que ésta tenía como funcionalidad principal el refuerzo de la identidad clánica (a lo que coadyuvaban la identificación totémica y la exogamia) y la cohesión de los diferentes segmentos del *kü-a*, que son las verdaderas unidades sociales y corporativas. Ello explicaría muy bien la facilidad con que los patronos caucheros disgregaron los *kü-a* una vez suprimida la guerra y a los *to'ü*.

Esta última hipótesis viene reforzada con la revisión de la organización política y de parentesco ticuna como un ejemplo paradigmático de lo que ciertas antropólogas de género denominan *brideservice society*: encajando perfectamente con la descripción de este tipo de sociedades, la ticuna era una sociedad igualitaria, en la que un hombre adquiere su máximo *status* con la consecución de una mujer, complemento económico necesario dada la división sexual del trabajo establecida, una sociedad en la que el poder de los varones senior está limitado por el hecho de que los jóvenes adquieren una mujer con el fruto de su propio trabajo (servicio de la novia), una sociedad en la que el conflicto entre hombres es básicamente un conflicto por las mujeres, como instrumentos que son para alcanzar la igualdad política y social. La inexistencia de un poder coercitivo conduce a la imposibilidad de controlar la violencia y el miedo a la violencia incontrolable conduce al igualitarismo y a la necesidad de regular los intercambios de mujeres. Guerra y mujeres van siempre unidas.

De acuerdo a este modelo, en el Amazonas la plantilla estructural-funcionalista sobre el clan unilineal como grupo corporativo no es válida y es más adecuado pensar en el clan en tanto grupo de unifiliación como derivado de

la necesidad de mantener la construcción de la masculinidad, que se basa en el *ethos* guerrero. Esto encaja admirablemente con nuestra hipótesis anterior que contemplaba el clan básicamente como un grupo de guerra y la refuerza. El clan es básicamente un grupo masculino de solidaridad bélica y el tótem es su bandera. Eso explica por qué la guerra era continua cuando no existían presiones demográficas ni ecológicas que la justifiquen. La guerra era el motor de la sociedad ticuna y de los valores de la masculinidad, al mismo tiempo, estaba generado por aquellos.

La verdadera célula social, más allá incluso de las familias extensas, cuyos cabezas tampoco tenían poder coercitivo alguno, era el varón y su esposa-complemento. Esto tiene una implicación muy importante: *que la atomización de la sociedad ticuna no es una característica nacida del contacto sino que estaba presente en la sociedad anterior*. La sociedad ticuna se inscribe en un estadio intermedio entre los grupos cazadores-recolectores nómadas de organización más simple y las sociedades pastoriles o de agricultura de cereales agrupadas en linajes corporativos fuertes, caracterizándose por grupos corporativos de baja intensidad con fuerte tendencia hacia el individualismo

La llegada de los caucheros, con el fin de las guerras interclánicas y la dispersión territorial no hizo sino dividir al *kü-a* en sus componentes constitutivos. Los nuevos grupos locales resultantes de la destrucción de las malocas *i* fueron familias extensas o nucleares agrupadas de acuerdo a pautas de residencia fundamentalmente uxori-locales (suegro con varios yernos, hermanas con sus maridos) como consecuencia de las formas de trabajo impuestas por el caucho, que dispersaban a la población masculina.

El sentimiento de identidad y solidaridad clánica tendió paulatinamente a debilitarse debido los siguientes factores:

- Tensión estructural entre patrilinealidad y uxorilocalidad.
- Introducción de apellidos occidentales que escondían la identidad clánica e introducían el apellido de la madre.
- Matrimonios mixtos que daban lugar a la aparición de individuos desclanizados.
- Aparición de actitudes individualistas, reforzadas por la monetarización y la aculturación, que tendían a un rechazo de la obligación de solidaridad clánica y a un crecimiento de la pauta de residencia neolocal que acabaría por sustituir a la uxorilocal en los nuevos asentamientos multirresidenciales ribereños.

Todos estos factores apuntaban hacia la evolución del sistema de parentesco hacia estructuras de tipo cognaticio o bilateral, constituyéndose grupos familiares que reclutaban a sus miembros tanto por línea masculina como femenina a la manera del sistema occidental.

El *kü-a*, sin embargo, se negaba a desaparecer, y son dignas de mencionar las siguientes estrategias de resistencia que fueron apareciendo con el tiempo con el fin de preservar el principio de filiación clánica:

- Segmentos más pequeños del *kü-a* (familias extensas patrilineales) se dan un nombre totémico, asimilándose a un clan.
- Hijos de varones no ticuna eran, en casos extremos asesinados (en los momentos más iniciales), y, en otros, acogidos en el clan de la madre, saltándose así el principio patrilineal para salvaguardar la filiación clánica.
- Creación de nuevos clanes a nivel simbólico para individuos no ticuna casados con mujeres ticuna.

La identidad y el principio de filiación patrilíneo han sobrevivido hasta nuestros días, si bien el *kü-a* está desprovisto de función social y consistencia corporativa alguna. Es por ello que son absolutamente erróneos los planteamientos de un buen número de monografías sobre los ticuna que consideran a las unidades clánicas como los componentes básicos del sistema estructurador de las relaciones sociales en las aldeas ticunas actuales. En primer lugar, apenas quedan comunidades ticuna puramente homogéneas, existiendo en todas ellas un número variablemente significativo de individuos no ticuna que están fuera del sistema clánico. En segundo lugar, y mucho más importante, en la actualidad la pervivencia de la identidad clánica pasa únicamente por su desempeño de una función simbólica: *la funcionalidad social del clan ha sido reducida a una función cognitiva de refuerzo de la identidad étnica frente a la amenaza de la asimilación total a la sociedad y cultura occidental.*

En el desempeño de esta función la persistencia del clan se ve coadyuvada por dos elementos complementarios, la identificación totémica y las reglas de exogamia clánica, aún observadas y respetadas por la mayoría de los individuos aunque en franca tendencia regresiva. Si ya en el pasado clan y tótem tenían como función básica, por encima de otras funciones corporativas, el constituir elementos de identificación para cohesionar al grupo local frente a otros grupos enemigos, la pérdida de cualquier otra funcionalidad corporativa hoy en día ha dejado al desnudo y destacado esa importancia ya histórica de los clanes como símbolos de reagrupación intracomunitaria frente a amenazas externas. Si en el pasado *kü-a* y tótems eran, dijimos, banderas de guerra en la lucha interclánica e intertribal hoy en día son banderas de significación étnica frente al enemigo de la aculturación.

Las relaciones cognaticias son el verdadero principio regulador del parentesco en la actualidad siendo sus unidades las familias nucleares y las

familias extensas bilaterales. Los principales factores que han conducido a esta transformación son, como hemos indicado, los cambios en las pautas de residencia postnupcial (primero la combinación de uxorilocalidad y patrilenalidad, y más tarde la neolocalidad), que generan grupos familiares de extracción bilateral) y la aculturación, que tiende a asimilar las estructuras de parentesco ticunas con las de los colonos mestizos occidentales. Las pautas de residencia postnupcial en la actualidad corresponden a lo que cabría esperar de este tipo de sistema de parentesco: pauta general ambilocal o bilocal. Sin embargo, es posible hacer una matización interesante si distinguimos entre individuos ticuna e individuos no ticuna en las aldeas estudiadas. Parece haber habido un cambio de tendencia con la sedentarización de los hombres ticuna: las pautas uxorilocales corresponden básicamente a individuos no ticunas, extranjeros a la comunidad que se instalan en ella al casarse con una mujer ticuna, mientras que entre estos últimos la tendencia parece ser a la virilocalidad aunque, en cualquier caso, la pauta es muy flexible y da lugar a la constitución de grupos familiares muy variados.

El matrimonio ha heredado las características de fragilidad del sistema de parentesco antiguo, características que se han incluso incrementado, pues la desaparición del intercambio de mujeres y los matrimonios concertados entre clanes ha acabado con el único mecanismo de control de la indisolubilidad del lazo. Por otro lado, la inercia mental y cultural siguen despertando entre los ticuna mucha reticencia a formalizar y solidificar el matrimonio institucional y ceremonialmente: en la cultura ticuna el matrimonio apenas está marcado y muy pocos son los que utilizan los canales institucionales occidentales para acentuar simbólica o legalmente sus uniones (incluso entre los evangélicos, más aculturados, de creencias cristianas más profundas). Estas circunstancias, a las que se añaden el problema de la anomia que genera desintegración social y familiar, han hecho del matrimonio ticuna una institución muy frágil, retroalimentando a su vez este tipo de situaciones. Los divorcios y abandonos de

niños son frecuentes en nuestros días con la consecuente formación de hogares de aluvión de constitución muy heterogénea.

Por último, es necesario tener en cuenta el parentesco ficticio del compadrazgo como una nueva institución introducida por el contacto y la aculturación. El compadrazgo, y su relación complementaria de padrinzago, establecen una red nueva de relaciones y solidaridades asociadas entre los individuos que parece obedecer a funcionalidades anticipadas conscientemente: al interior de las aldeas el compadrazgo es utilizado como estrategia de refuerzo de los lazos de afinidad y de vecindad, al exterior de las aldeas es manipulado tanto por los occidentales como por los indios como un mecanismo de relación interétnica que facilita y engrasa las relaciones entre uno y otro grupo y sus posibles fricciones. Aunque el compadrazgo, *a priori* y en teoría, establece una relación igualitaria entre los dos polos, en la práctica social está impregnado, sin embargo, por un tufo de clientelismo económico y político procedente sin solución de continuidad hasta la fecha de los mismos orígenes de la institución, introducida como estrategia de dominio por los patrones caucheros.

Organización sociopolítica actual de las aldeas ticuna.

La congregación de diferentes familias nucleares y familias extensas, segmentos de antiguos clanes, en las nuevas aldeas ribereñas implicaba la necesidad de crear unas nuevas instituciones políticas de autoridad centralizada para organizar la vida en común, representar a las comunidades cara al exterior y lidiar con los conflictos resultantes de la convivencia. Durante el largo periodo de dominación patronal las únicas autoridades indígenas habían sido los cabezas de los grupos familiares extensos, normalmente uxorilocales, a quienes los patrones, en su política de *indirect rule*, nombraban *curacas* (en Perú y Colombia) o *tuxawas* (en Brasil), especie de intermediarios entre el barracón y los indios con la misión de controlar el trabajo y transmitir las órdenes de los caucheros. La

inexistencia de una autoridad política más allá de los meros roles y *status* de parentesco no quiere decir, sin embargo, que los ticuna fuesen una sociedad sin instituciones políticas. Lo que ocurre es que los ticuna eran una sociedad dominada colonialmente, a través de un régimen local neofeudal, y, en consecuencia las instituciones políticas se situaban más allá de los límites del grupo étnico. La estructura de autoridad de los ticuna durante la época del régimen servil, pues, no se detenía al nivel de los *toerü* o de los *tuxawas* o *curacas* sino que iba más allá: las autoridades políticas de los ticuna eran los oligarcas regionales con sus aparatos institucionales y no institucionales de coerción y, en última instancia, los gobiernos de las respectivas naciones. En ese sentido, no se equivocaban los ticuna al considerar a Manelao, el primer inspector del SPI en Tabatinga como un enviado de su gobierno; lo era, aunque no de la manera en que ellos lo entendían.

De la misma manera, un estudio de las instituciones políticas actuales de los ticuna tiene que arrancar hoy en día del nivel máximo de la organización política de los respectivos estados. Es de los estados nacionales de quienes parte la iniciativa de crear unas autoridades políticas indígenas en las nuevas aldeas a principios de los 70 (*curaca* en Colombia, *capitao* en Brasil, agente municipal en Perú) dada la incapacidad de los propios ticuna, por su grado de desestructuración social, para dotarse a sí mismos de liderazgos propios, y son estas unas instituciones reguladas por las respectivas constituciones y legislaciones nacionales e integradas en el organigrama de la administración del estado sin que ello sea incompatible con el disfrute de una condición especial de autonomía que les da derecho a regirse y conducirse con ciertas limitaciones de acuerdo a sus tradiciones indígenas.

La integración de las instituciones políticas ticuna, primero via colonialismo neofeudal y después nacionalización burocrática, en el organigrama de la administración de los estados nos conduce a plantearnos la significativa cuestión de hasta qué punto puede considerarse ya a este grupo

indígena como una sociedad en el pleno sentido de la palabra y, por tanto, hasta qué punto podemos estar hablando de los procesos de cambio social y aculturación como consecuencia del contacto entre dos sociedades. *Es nuestra opinión, fundada en argumentos como el de la organización política, que no puede hablarse ya de los ticuna como de una sociedad en sí sino tan sólo como de un grupo étnico con características culturales y estructurales singulares integrado dentro de las respectivas sociedades nacionales que ejercen soberanía sobre sus localidades de asentamiento.* La aparición de un sentimiento protonacional en cada uno de los tres países es un síntoma claro de esto. Es muy importante tener en cuenta este hecho a la hora de ponernos a reflexionar sobre la situación presente o la proyección futura de este grupo, el dilema en el que se debate entre las tendencias opuestas a la aculturación y la asimilación o la autonomía y la revitalización étnica y la cristalización de este dilema en la participación de los indígenas en la política regional o nacional

Si descendemos al nivel de estas nuevas instituciones políticas de las aldeas lo más destacable a señalar es su clara insuficiencia para ejercer funciones de control social. Ello se debe fundamentalmente al estado de profunda desestructuración, atomización e individualismo del tejido social básico ticuna, marcado por muchas décadas de vida dispersa y de alienación ante una situación de dominación externa, unido a una mentalidad muy arraigada de igualitarismo social existente en la sociedad precontacto. Aunque existe un proceso incipiente de estratificación social al interior de las comunidades lo cierto es que el igualitarismo es predominante y los liderazgos apenas tienen poder de coerción para imponer sus decisiones. En estas circunstancias instituciones y mecanismos paralelos a los propiamente políticos, unos de origen tradicional otros incorporados por el proceso de cambio, vienen a suplir la mínima necesidad de control social. Es así como las estructuras de parentesco o la nueva organización de las comunidades pentecostales o crucistas vienen a apuntalar a las estructuras políticas, reforzando la autoridad de los líderes con el carisma emanado de *status*

y roles parapolíticos (pastor y ancianos, cabeza de familia) y coadyuvando en la tarea de mantener unas reglas mínimas de convivencia, que se ajustan a y emanan del consenso colectivo. En segundo lugar, y no menos importante, mecanismos como el complejo cultural enfermedad-brujería se erigen, como desde tiempos remotos, en reguladores eficaces del control social. Dicho complejo enfermedad-brujería opera en los dos siguientes sentidos:

- Aquellos individuos problemáticos, alteradores constantes de la convivencia pacífica de la comunidad atraen sobre sí la acusación de brujería. Sobre ellos se descarga toda una batería cultural de imágenes negativas asociadas a los brujos, se les culpa de ser los artífices de cualquier enfermedad que acaezca en la aldea, y todo ello genera la coalescencia de un sentimiento colectivo de animadversión hacia los acusados que se traduce en una presión social insoportable que suele terminar con el exilio, la expulsión o la muerte del individuo.

- Las conductas insolidarias o antisociales generan sentimientos de envidia o rencor que pueden mover a ciertas personas a la venganza, según la creencia, en forma de hechizo maléfico, que se traduce en enfermedad. Por miedo al hechizo las personas evitarán este tipo de conductas, convirtiéndose así el complejo enfermedad-brujería en un efectivo agente de refuerzo de la norma socialmente instituida.

La debilidad de las instituciones políticas propiamente dichas y su necesidad de apoyarse en estructuras y mecanismos parapolíticos de este tipo tiene como consecuencia principal la efectividad relativa del control social dependiendo del tamaño de la aldea. Así, en comunidades pequeñas (100-200 habitantes) como El Progreso, formada casi exclusivamente por una tupida red de relaciones familiares, la estructura de parentesco es puntal suficiente para mantener el orden. En comunidades medianas (200-500 habitantes), como

Boyahuasú, la proliferación de grupos familiares multiplica la diversidad de intereses y la posibilidad de conflictos. Un termómetro bastante preciso al respecto es el aumento espectacular de las acusaciones de brujería en Boyahuasú en relación a El Progreso. Sin embargo, la organización cívico-religiosa pentecostal y el liderazgo carismático del pastor mantienen la cohesión social interna en grados bastante aceptables. En las aldeas de tamaño grande (1000 a 3000 habitantes) el sistema se colapsa: la multiplicación de grupos de parentesco diferente, la no homogeneidad religiosa, hacen la situación ingobernable para unas instituciones sin arraigo social y sin capacidad de coerción. Sucede entonces que la comunidad se fragmenta en unidades menores para intentar mantener unos niveles mínimos de cohesión y control social. Surgen el fenómeno del faccionalismo, tan característico de los grandes aglomerados ticuna del Brasil, a partir de las líneas de falla de las lealtades de parentesco y los credos religiosos. Belem de Solimoes, por ejemplo, es una aldea dividida en tres facciones, católica, crucista y pentecostal, cada una ocupando su propio territorio o *guetto* dentro de la aldea y nombrando a sus propias autoridades políticas, a sus propios *capitaos*. El faccionalismo genera tensión y conflicto al seno de las comunidades y se dibuja como una solución de compromiso claramente insuficiente para construir comunidades estables y socialmente sanas. En consecuencia, los fenómenos de individualismo, deculturación, anomia, desintegración social y familiar, delincuencia, etc. están golpeando más fuerte en estas grandes aldeas.

Más allá del nivel de la aldea mencionamos en esta tesis toda una serie de mecanismos de relación intercomunitarios que tomaban la forma de ceremonias o festividades cívicas o religiosas que servían para tejer una red de relaciones entre los ticuna de las diferentes aldeas. La heterogeneidad de orígenes de estos eventos muestra fidedignamente el momento de transición tan complejo por el que atraviesan los ticuna: ritos tradicionales como la *pelazón*, ritos autóctonos pero de origen reciente como la botación de luto, ritos nuevos creados por los crucistas, y celebraciones comunes a la sociedad en la que se integran (torneos

de fútbol, fiestas nacionales, etc). De entre todos ellos conviene destacar el de la *pelazón* porque este es otro de los mecanismos conscientes de revitalización de la identidad ticuna. El rito, con todo el poder de su vistosa escenografía es un acontecimiento cívico-religioso en el que se escenifican todos los rasgos diferenciales ticunas: las creencias animistas, las identidades clánicas, el chamanismo, la concepción de la mujer y del hombre, la música y los bailes, la comida, las producciones artísticas, etc. Desgraciadamente perdido en las comunidades crucistas y protestantes (que constituyen la mayoría), el rito aún se conserva pleno de vigor en las aldeas que se dicen católicas y que practican una suerte de sincretismo católico-animista.

Las transformaciones en el sistema de creencias religiosas y el rol transformador de los fenómenos religiosos en sobre la sociedad ticuna:

La religión ticuna: sincretismo cristiano-animista.

La religión ticuna precontacto puede etiquetarse como fundamentalmente animista, advirtiéndose de antemano que el animismo, tal como lo vamos a definir aquí, no existe nunca en estado puro. Una de las características clave del animismo es su particularismo: todos los seres sobrenaturales (dioses, espíritus, demonios u otros seres) que actúan en el mundo lo hacen de manera particular. No existen dioses omnipotentes que controlen el Universo ni destino metafísico para el mismo. La relación entre los hombres y los seres sobrenaturales se establece en el ámbito de las necesidades cotidianas y no en el de la metafísica o moral universal. El objetivo principal de la religión se centra en el control de esas fuerzas espirituales, para evitar el mal que algunas puedan causar o canalizar las poderes benéficos de otras. La religión tampoco desarrolla una moral universal explícita ni existe un concepto general y específico de justicia divina. Eso no

quiere decir, sin embargo, que no sea extraíble un concepto de justicia y moralidad de las creencias y prácticas animistas, sino que este no está institucionalizado o explicitado positivamente: el complejo cultural enfermedad-brujería y las prácticas chamánicas juegan ese papel. El chamanismo, efectivamente, es característico de los sistemas sociales preestatales, pues el animismo no presenta institucionalización eclesiástica, su doctrina es básica y flexible, no dogmática y se expresa en un culto socio-religioso que no diferencia el aspecto religioso con el civil (ritos de paso, culto a los antepasados). Los dioses, en general, no aparecen en el culto, sólo en el mito.

Los evolucionistas clásicos lo consideraron por estas características como la religión más primitiva del hombre, la primera etapa de la religiosidad. El animismo, sin embargo, como decíamos, no aparece nunca en este estado puro: su flexibilidad le permite convivir con sistemas religiosos más complejos e institucionalizados. En el caso ticuna, coexiste en la actualidad con constructos escatológicos u cosmológicos más complejos, de probable origen sincrético y con prácticas y creencias católicas en lo que creemos es una particular forma de religión sincrética. En menor medida, también coexiste con las nuevas religiones crucistas y protestantes (estos, a pesar de la mayor profundidad de la evangelización, siguen creyendo en los espíritus, en el animismo más elemental)

Esta religión cristiano o católico sincrética presenta las siguientes características particulares que pasamos a resumir en las siguientes páginas:

La cosmovisión ticuna ordena el universo en torno a la combinación de tres criterios: uno vertical que divide el mundo en tres (cielo, tierra, subterráneo), otro horizontal que tiene como referencia al río Amazonas, *axis mundi* de los ticuna y un tercero entre el espacio doméstico y el espacio salvaje. Ninguno de estos criterios establece límites precisos entre el mundo de lo natural y el de lo sobrenatural, todos los seres son parte de un universo que es uno. En todo caso, la división debería plantearse en términos humano/sobre o extrahumano. Lo

importante de la cosmovisión es que es el mapa cognitivo que utilizan los chamanes para viajar durante el trance en busca del contacto con los espíritus. Por eso no existe una versión única y fija del cosmos ticuna y su ordenación, porque cada chamán, los mejores conocedores de ese universo, sus exploradores, lo ordena a su manera, pero tampoco puede negarse la existencia de una cosmología común a todos, pues todos se basan en los mismos elementos estructurales. Variedad subjetiva, por tanto, y regularidad estructural (verticalidad-horizontalidad, división tripartita, espacio doméstico- salvaje, interacción e indivisión de los dominios sobrenatural-natural) en la cosmología ticuna.

Otro tanto puede decirse de la mitología, en la que las variaciones particulares son infinitas sobre una plantilla estructural regular. No importa la variación sino la estructura. Las funciones del mito son ordenar el universo, dar una explicación del mismo; es una mecanismo a través del cual el hombre conceptualiza su mundo. En ese sentido, el mito se transforma para dar explicación a los cambios en la realidad y, afectado a su vez por los cambios, se carga de elementos sincréticos como consecuencia de procesos de transferencia cultural. Nosotros hemos querido en esta tesis poner mucho énfasis en ese punto. Así, por ejemplo, el mito de la creación se compone en la actualidad de un personaje, *Nutapa*, el dios padre, de origen sincrético (introducido por los misioneros del siglo XVIII y XIX) y otros dos, *Yoi* e *Ipi*, los gemelos míticos de origen autóctono (un mitema amazónico de gran difusión). Por otro lado, el mito del origen de la humanidad incluye en la actualidad la explicación de la creación de los blancos, al menos en dos versiones, las dos muy ricas en conclusiones:

- En la versión a, los blancos son creados por *Ipi*, el dios gemelo que encarna el desorden, y los ticunas por *Yoi*, el otro gemelo, principio del orden.
- En la versión b, los blancos se originan de la carne de *Nutapa*.

Las dos versiones son reformulaciones complementarias y no contradictorias del mito antiguo para explicar la aparición de los blancos en el universo ticuna y las consecuencias de la misma. El dominio de los blancos trajo desintegración social y aculturación a la antigua sociedad ticuna y no es de extrañar que se les considere, en la versión a, hijos del principio universal del desorden. Los ticuna, por otra parte, incorporaron esa dominación de los blancos manera natural, aceptando su superioridad ontológica que queda explicada a través del mito genético diferencial b: los blancos, a diferencia de los ticuna fueron creados directamente de la carne de *Nutapa*, de dios, y por ello son superiores a los ticuna.

La antropología ticuna se resume básicamente en una concepción polifenoménica del alma. Cada individuo se considera portador de varios principios espirituales, si bien el número preciso es ambiguo. Unas irán al cielo después de la muerte y las otras quedan vagando en tierra, con una cierta naturaleza maléfica.

La praxis de la religión ticuna tradicional tiene lugar fundamentalmente a través del chamanismo y de los ritos cívico-religiosos de paso. *El chamanismo no es una forma de religión, como algunos autores afirman, sino el vehículo principal que adoptan las prácticas animistas* y, en ese sentido, comparte características comunes prácticamente invariables en todas las sociedades con este tipo de creencias. El protagonista de las prácticas es el chamán, especialista religioso a tiempo parcial, que se constituye como un *medium* entre la dimensión de los espíritus y la dimensión humana. Su naturaleza es polifuncional: antiguamente intervenía en la guerra, que al lado del conflicto bélico, implicaba una lucha paralela espiritual entre los chamanes de los grupos enfrentados, era psicopompo (se encargaba de asegurar y facilitar el paso de las almas al otro mundo), y hoy en día sigue siendo sanador, oficiante en los ritos de paso, y tiene una crucial función en el control social a través del mecanismo brujería-enfermedad.

En el ritual de curación chamánico puede observarse la estrecha relación existente en las culturas precientíficas entre magia (el ritual) y tecnología (farmacología empírica). Ambas son interdependientes y complementarias y desde el punto de vista del pensamiento indígena, no efectivas la una sin la otra. En sociedades precientíficas no existe una contraposición entre el *Homo technologicus*, con su causalidad racional aplicada a la resolución de problemas empíricos concretos y la magia. Si desde un punto de vista *etic* la magia puede considerarse un refuerzo psicológico de la “verdadera curación”, la farmacológica, desde el punto de vista *emic* ambas son una sola, ambas forman parte de la misma “tecnología de la sanación” bajo la misma premisa lógica, la de la analogía performativa.

La magia es, así, una forma de tecnología, lo que no quiere decir que la magia sea igual a ciencia. La ciencia parte de la premisa lógica de la analogía predictiva (un par de relaciones conocido nos conduce por analogía a una hipótesis explicativa sobre un par de relaciones desconocido, hipótesis que después hay que verificar empíricamente) mientras que la magia lo hace, como decimos, de la analogía performativa (la analogía entre un par de objetos los pone en comunicación con el propósito de permitir la transferencia de ciertas propiedades del primer objeto al segundo. La analogía está destinada a transformar la realidad y no a explicarla y por lo tanto no puede ser juzgada en términos de verdad/falsedad sino tan sólo de corrección de la operación). Por ello el sistema siempre queda a salvo, porque no se cuestiona la eficacia del rito sino la corrección de su ejecución. La falta de eficacia se achaca siempre a un fallo del procedimiento o a la falta de suficiente conocimiento por parte del chamán.

En conclusión, la curación chamánica es una especie de tecnología porque el ritual mágico está destinado a alcanzar resultados prácticos que con

efectos sobre la realidad. Es un medio para controlar y actuar sobre la realidad en culturas sin conocimientos científicos.

El ritual chamánico también puede contemplarse, desde otra perspectiva, como un drama generador y manipulador de emociones. El chamán es un actor que despliega todo un abanico de técnicas de dramatización: expresión corporal, danza, ventriloquía, recursos cómicos, escenografía, cambios de ritmo. El ritual se ordena de acuerdo a un ritmo en secuencias alternantes de tensión-distensión para no saturar la capacidad emocional y de maravilla del público. El chamán es un artista de la manipulación psicológica. Sus capacidades dramáticas enfatizan, además, su habilidad técnico-mágica por el efecto de atracción que el virtuosismo despierta en la gente corriente, que genera en torno a sí un halo de genialidad y de trascendencia.

En la actualidad las prácticas chamánicas se encuentran amenazadas por un creciente proceso de aculturación. El chamanismo ha desaparecido de las comunidades crucistas y protestantes, que lo equiparan con la brujería, demonizándolo. Muchos jóvenes ya no respetan a los chamanes y empieza a haber un déficit importante de aprendices. Por el contrario hemos sido testigos de algunas iniciativas estatales para promover y revalorizar las prácticas chamánicas pero sus efectos son, a nuestro entender, más bien negativos, pues lo folclorizan, convirtiéndolo en espectáculo de masas.

La segunda manifestación de importancia de las prácticas religiosas ticunas son, como señalábamos, los ritos de paso. En el animismo ticuna no hay cultos a dioses o espíritus, lo que existen son ritos sociales que incorporan las creencias del animismo. Se han perdido la mayoría de los ritos antiguos de este tipo, como la iniciación de los niños pequeños o la iniciación masculina. El único que se conserva hasta nuestros días es el de la iniciación femenina o *pelazón*, del que ya se ha dicho que es una reactualización colectiva de la

organización social, la identidad ticuna y el entero mundo de las creencias animistas.

Por último, hemos concedido mucha importancia al análisis de las creencias escatológicas ticunas por ser ellas la mejor prueba y manifestación del carácter sincrético de la actual religión ticuna. Existen dos vertientes a distinto nivel que dan explicación al destino final de los seres humanos, pudiéndose en ambas diferenciar entre una versión presincrética, y una versión que ha recibido la influencia de conceptos cristianos. La primera sobrevive básicamente en estado fosilizado en el terreno del mito, mientras que la segunda proporciona coordenadas ideológicas básicas en las que se han sustentado, principalmente, el concepto de ticuna de justicia divina, y los movimientos milenaristas que han tenido lugar durante este siglo. Veamos brevemente cuales son esos dos niveles escatológicos y sus dos correspondientes versiones :

-El nivel individual: a nivel individual el alma humana (una de sus manifestaciones al menos) ha de entrar en el mundo de la diosa *Taé*, donde mora para la eternidad. En la versión presincrética esta diosa no representaba un principio moral de justicia normada y universal, sino más bien de tipo particularista, de acuerdo a la esencia de la religión animista. Sus acciones podían a veces causar daño a los seres humanos de manera fortuita. Esta aleatoriedad de los castigos de la diosa desaparecen en la versión sincrética, que incorpora un sentido de justicia divina de inspiración cristiana.

El sincretismo entre cristianismo y animismo ticuna se produce en lo esencial de la siguiente manera: se adquiere el nivel estructural-conceptual cristiano y se conserva el nivel formal, iconográfico ticuna, tratando de adaptar el segundo al primero. Así, en la versión sincrética, el árbol *Turita* se convierte en un portón inmenso que guarda el acceso al mundo de *Taé*, en claro mimetismo con las puertas del cielo cristiano, y *Taé* se transforma en una divinidad que juzga ya inequívocamente las almas de los hombres, salvándolas o

condenándolas, de acuerdo a un código moral preestablecido que en este caso no es el decálogo sino el trílogo ticuna: incesto, infanticidio, asesinato por brujería. Algunos autores han argumentado que lo restringido de la lista de pecados sancionados por *Taé* elimina la posibilidad de un concepto de justicia universal entre los ticuna. Creemos haber demostrado, sin embargo, que en la sanción del asesinato por brujería, como uno de los tres pecados capitales, incluye subsidiariamente la totalidad de los hechos moral y socialmente reprobables en la sociedad ticuna, que se controlan y sancionan en la práctica diaria a través del ya analizado complejo de brujería-enfermedad. Podemos afirmar, por tanto, sin demasiado género de dudas, la existencia de un concepto de justicia divina en la religión ticuna, concepto de origen sincrético derivado de la ideología cristiana y que aleja a esta de las características del animismo en estado puro.

-El nivel colectivo: existe toda una escatología milenarista entre los ticuna que divide la historia en periodos de esplendor y caída, con destrucciones cataclísmicas del mundo entre medias. Como en el caso del juicio de *Taé* aquí también puede constatarse la existencia de dos versiones: Una primera, que parece corresponder a una creencia anterior a la incorporación de elementos cristianos, en la que la destrucción del mundo no se asocia a consecuencia moral alguna sino que se produce por la acción caprichosa del dios *Ipi*, que pega fuego al mundo por diversión o lo inunda cada vez que siente ganas de orinar, resucitando después a la humanidad y una segunda posterior, de origen sincrético, que incorpora la estructura conceptual del mito bíblico del pecado original a la propia mitología ticuna sobre los primeros tiempos y que es el fundamento ideológico de los movimientos milenaristas de este siglo.

Discrepamos de autores como Pacheco y Oro que consideran estas creencias escatológicas como “autóctonas”. Creemos haber sostenido con suficiente convicción el argumento de su origen sincrético. Si los movimientos milenaristas son respuestas simbólico-religiosas a las nuevas condiciones sociales surgidas con la dominación occidental, los mitos escatológicos que

constituyen su vertiente ideológica son una explicación simultánea a esas nuevas condiciones. Surgen y se desarrollan al mismo tiempo que los movimientos religiosos o, en todo caso, con escasa antelación a los mismos. Dicha escatología puede perfectamente interpretarse como una explicación y justificación en clave religiosa de las consecuencias del contacto y la dominación.

La edad de oro del Tiempo Mítico, en el que habitaban los *magüta*, los primeros hombres, antepasados de los ticunas, que eran inmortales, poderosos y sabios y vivían junto a los dioses *Yoi* e *Ipi* en *Éware*, es el trasunto mitológico del tiempo anterior al contacto, el de los ticunas *arredios*, orgullosos de sí mismos, libres del dominio exterior, incontaminados por culturas ajenas. A esta edad le sucede la era de decadencia del Tiempo Histórico que sobreviene como consecuencia del alejamiento de las leyes de la tradición instituidas por *Yoi*, lo que provoca el exilio de los dioses y la pérdida de la inmortalidad y los poderes de los *magüta*, que se convierten en los ticuna. Nosotros sostenemos que el mito relata el paso a la época de contacto y dominación occidental: los ticuna se convierten en *caboclos*, pierden la autonomía, su estructura social se desintegra, aparece la aculturación. Todo ello conduce a un debilitamiento de la tradición (de las leyes tradicionales instituidas por *Yoi*). La sociedad ticuna, *caboclizada*, incorporada la dominación y el sentimiento de inferioridad que la justifica, genera una justificación y explicación complementarias en el terreno del mito, achacando la era de decadencia y degradación en la que viven a la consecuencia moral de sus propias acciones, añadiendo al complejo de inferioridad otro de culpa. El esquema, una vez más, se deriva del concepto cristiano: los ticuna desobedecieron las leyes instituidas por su dios, pecaron, y por ello fueron castigados con este mundo de penalidades. En el génesis ticuna el pecado original es la aculturación.

Aparece así una ideología alienante que busca la causa de la subordinación en justificaciones de orden sobrenatural y moral y que invierte el principio de causalidad histórica: la caída/subordinación de los *magüta* es consecuencia del

cambio cultural en lugar de ser al contrario. Una explicación moral que ciega los ojos a la verdadera naturaleza de las relaciones de dominación e inhibe la actuación política dejando sólo la posibilidad de una actuación en el terreno moral-religioso que tiene lugar a principios de siglo en la forma de movimientos milenaristas de carácter revivalista. El mito de la destrucción del mundo es complementario: los ticuna han pecado y como antes en el pasado, *Ipi* destruirá el mundo pronto (la diferencia es que ahora ya no lo hace de manera caprichosa sino como dios castigador, idea tomada otra vez del cristianismo). Sólo aquellos que regresen a la observancia de las tradiciones ticuna serán salvados del cataclismo y disfrutarán de una nueva edad de plenitud junto a sus dioses. *Yoí*, como Jesucristo, ha de venir de nuevo, desde su residencia en el oriente del mundo, o enviar a un emisario, para acabar con esta edad y conducir a esos justos, los no aculturados, al milenio ticuna.

Por lo demás, el sincretismo de la religión ticuna actual con los esquemas estructurales cristianos se demuestra también en la asimilación de las divinidades tradicionales a las cristianas aunque el desfase entre ambos panteones genera confusiones y variaciones particulares. *Nutapa* se hace equivalente, sin demasiada duda, al Dios Padre, pero existen dificultades para identificar a *Yoí* e *Ipi* con los otros dos personajes de la Santísima Trinidad, y dicha identificación resulta ambigua. Más difícil resulta encajar figuras como *Taé*, *Mowacha* o *Aiküna* en el esquema cristiano. Los informantes identifican a una u a otras, indistintamente y según las ocasiones, con la Virgen María.

En conclusión, la religión ticuna merece con todos los argumentos en la mano el calificativo de religión propia, aunque sus seguidores se consideren a sí mismos católicos. Una religión de naturaleza sincrética, que comparte elementos y conceptos de la religión animista precontacto con otros prestados del cristianismo y acomodados a su marco formal. Una religión con panteón, cosmovisión, antropología, expresiones rituales, moral y escatología propias.

Los movimientos milenaristas ticuna: respuestas simbólico-religiosas a realidades sociales.

Preferimos el calificativo de milenaristas para los fenómenos religiosos que movilizan a los ticuna en el siglo XX y no el que utilizan otros autores de mesiánicos porque la primera categoría es más englobante: algunos de estos movimientos sí son mesiánicos pero otros no. Una etiqueta aún más amplia es la de movimientos de revitalización. Si utilizamos esta también podemos incluir en este apartado al movimiento político del CGTT, que muestra algunas tendencias mesiánico-religiosas.

La ideología milenarista se construye en torno al concepto de milenio, entendido este como la instauración por medios sobrenaturales de un orden social terrenal de justicia y perfección. A veces puede diferenciarse entre milenio y premilenio cuando es necesaria la creación de un orden social previo y transitorio como condición *sine qua non* para la consecución de la sociedad definitiva posterior.

Las teorías sociológico-antropológicas que han tratado de buscar explicaciones al milenarismo como fenómeno socio-religioso de difusión transcultural pueden dividirse en dos grandes corrientes. La primera es la explicación marxista, que nosotros rechazamos por considerarla demasiado reduccionista. El marxismo analiza el milenarismo como fruto de la pura opresión y dominación cultural, siendo este una forma de revolución social en pueblos alienados que no pueden organizar respuestas en el terreno político (Lanternari, Worsley, Balandier). Sin negar lo que de cierto hay en esta afirmación para muchos de estos movimientos, consideramos necesario un enfoque más psicologista y culturalista para la comprensión de estos fenómenos. De acuerdo con Bastide, para que estos movimientos tengan lugar es necesaria la existencia de toda una mitología previa, propia, sincrética o importada, que los

vehicule y, según Seguy, una frustración relativa respecto a las expectativas de los individuos. De acuerdo con esta tesis, que nosotros respaldamos, los movimientos no se producen necesariamente en situaciones de opresión o de miseria extrema sino en aquellas en las que existe una insatisfacción e incapacidad de obtener lo que la cultura definió como necesidades vitales (Barber). Es por ello que estos movimientos tienen como caldo de cultivo idóneo los contextos sociales de cambio cultural brusco, anomia y deculturación, como ha sido el caso de los ticuna durante todo este siglo. La conclusión más importante que obteníamos, sin embargo, es que la gran variedad y diversidad de movimientos milenaristas documentados impide su reducción a un único modelo explicativo. Se trata, en suma de un fenómeno multiforme: algunos movimientos son contraaculturativos, otros pretenden una aculturación utópica, otros un cambio social real; los hay de signo revolucionario y, por el contrario, otros de carácter reaccionario; las funciones que desempeñan también pueden ser variadas: funciones psicológicas, funciones contraanómicas, etc.

Si esto es así con respecto a los movimientos milenaristas en general, también lo es para los de los ticuna en particular. Será necesario, para poder explicarlos, dividir los diez movimientos ticunas en subcategorías y ordenarlos en su secuencia cronológica lo que nos permite descubrir movimientos de características diferentes y la existencia de unas ciertas líneas de evolución histórica de los mismos. Así podemos considerar la siguiente caracterización de los movimientos milenaristas ticuna:

Movimientos endógenos:

- Nativistas o revivalistas (mov. I- IV)), 1910-1941. No mesiánicos.
- Transición nativismo-culto *cargo* (mov. V). 1941. No mesiánico.
- Cultos *cargo* (mov. VI-VII). 1941-1960. Mesiánicos.

Movimientos exógenos:

- VIII. Crucismo (1971-). Mesiano
- IX. Pentecostalismo (década de los 70-). No mesiano.
- X. CGTT (1982-). Movimiento político. Criptomésiano.

La evolución de los movimientos milenaristas ticuna es paralela a la de la evolución histórica del grupo en una relación de retroalimentación en la que los fenómenos religiosos son conformados por y a la vez conforman los acontecimientos sociales. En ese sentido la tendencia es hacia una mayor aculturación de las formas concretas del milenio y un sincretismo creciente de la ideología de los movimientos con elementos cristianos hasta llegar a la plena cristianización de los mismos.

Así, los movimientos I al III se dan en un periodo en el que los niveles de aculturación ticuna en el plano de las mentalidades son aún bajos y el poder de los patrones está en pleno auge. Se trata de movimientos contraaculturativos que pretenden el retorno a la vida tradicional en las malocas, perturbada por los caucheros, bajo el disfraz del vehículo religioso, única respuesta posible en una población alienada por el complejo de inferioridad y la interiorización de la dominación. Es un movimiento, pues, reaccionario, que no sólo pretende el cambio sino retrasar lo más posible el mismo y, aún más, revertirlo. La vuelta a la vida tradicional es tan solo la condición premilenaria del verdadero milenio anhelado: volver a ser admitidos de nuevo en el mundo de los *üüne*, los hombres inmortales de la primera edad que viven en *Vaipü* con *Yoi*.

El sincretismo en estos primeros momentos es aún bajo, demostrándonos que este es un proceso que se produjo por etapas, pues elementos como el mesianismo o la destrucción cataclísmica del mundo están aún ausentes. Los movimientos son liderados por profetas adolescentes que reciben mensajes de los *üüne* (los inmortales). Su condición de no-adultos les colocaba en una

posición estructural neutra necesaria para desempeñar la función de núcleo de coalescencia de los movimientos.

El movimiento IV implica ya una evolución hacia un mayor sincretismo aunque en lo esencial sigue manteniendo las características de los anteriores. Aparece el tema del fin del mundo, de origen cristiano. El nuevo elemento era un arma de doble filo pues si, por un lado, el miedo a la catástrofe apocalíptica aumenta el fervor religioso, por otro lado hace más inestable este tipo de movimientos, pues supedita su credibilidad al cumplimiento de la profecía. Así, mientras que los movimientos anteriores vieron llegar su final a manos de la represión de los caucheros, este cuarto se autodisolvió por sí mismo ante la desilusión que provocó la tardanza del fin del mundo.

El movimiento V marca la transición significativa hacia un cambio importante de rumbo. El milenio toma una forma nueva como consecuencia de la aculturación material creciente. El mayor grado de aculturación se hace evidente en el hecho de que ninguno de los congregados sabe construir ya una maloca. El objetivo sigue siendo volver a vivir con los *üüne* pero ya no de una forma plenamente tradicional sino gozando de los bienes de la civilización occidental que, según el líder del movimiento, *Yoi* controla. Es por ello que se puede considerar ya, de alguna forma como un culto *cargo*, si entendemos por este el tipo de movimiento que aspira, por medios religioso-simbólicos, a igualar las condiciones materiales de vida nativas con las de la civilización industrial occidental, objetivos que no pueden o no se saben conseguir por medio de la acción puramente social.

Si el movimiento V aún puede considerarse de transición, los movimientos VI y VII son claramente de tipo *cargo*, despegándose plenamente del carácter revivalista. Se trata de movimientos de cambio social en clave religiosa (la población sigue estando alienada) que expresan la voluntad de los *ticuna* de distanciarse de las formas de vida tradicional, al menos en el plano material. El

objetivo es vivir como los blancos y, para ello, el mito de origen se transforma, se *cabocliza* (los *üüne* viven en ciudades modernas con luz eléctrica y son blancos). Con ellos los ticuna alcanzan, quizás, la cima de la *caboclización* alienante. La superioridad de los blancos y de sus formas de vida está tan profundamente asimilada que la edad de oro ticuna, la del Tiempo Mítico, ya no puede concebirse de otra manera que bajo las formas de vida de los blancos. Es el culmen de la mistificación mítico-religiosa de las relaciones de dominación. De alguna manera inexplicable, y por ende sólo explicable de manera sobrenatural, los blancos disfrutaban de la forma de vida de los *üüne*, mientras los ticuna están desposeídos de la misma. La recuperación de ese control vendrá, de la misma manera, por conductos sobrenaturales: *Yoi* volverá a favorecer a sus hijos devolviéndoles lo que se les arrebató en su día. Los ticuna volverán a vivir como los blancos viven ahora, como sus dioses, blancos, viven y han vivido siempre en su mundo.

Otros factores nos hablan de la penetración de elementos culturales occidentales. Así, los movimientos introducen el factor mesiánico. Si en el primero de ellos, el formado alrededor del inspector del SPI Manelao, considerado como un enviado de *Yoi*, la deuda con el cristianismo es discutible, en el segundo, el de Ciriaco, parece fuera de toda duda. Ciriaco se proclamó a sí mismo mesías y más tarde Dios, manteniendo una postura de premeditada ambigüedad respecto a la identidad de dicho Dios, si se trataba de *Yoi* o de Jesucristo. Esta ambigüedad era sin duda fruto del carácter transétnico del movimiento, pues a él se sumaron, por primera vez en la historia de los movimientos milenaristas ticuna, campesinos pobres mestizos de cultura cristiana para los que *Yoi* no significaba nada.

El movimiento de Ciriaco es, en ese sentido, un fenómeno de transición hacia los próximos movimientos religiosos en los que habían de embarcarse los ticuna, termómetro y producto de su época, finales de los 50, que marca la disolución del régimen servil y la aceleración de la aculturación. El hecho de que

el movimiento se disolviera como consecuencia de la acusación de poliginia que recayó sobre su líder indica hasta qué punto la aculturación había calado ya en el terreno de los valores y las normas sociales. El hecho de que al movimiento se unieran campesinos no indígenas indica por su parte el grado incipiente de integración de los ticuna en la sociedad occidental que hasta aquel momento los había esclavizado.

Como decíamos, la evolución de los movimientos religiosos ticuna y de los cambios sociales operados en la etnia es paralela. Es por ello que a una aceleración de los procesos de integración en las sociedades nacionales, mestizaje, aculturación y deculturación durante los años 60 y 70 habían de corresponderle movimientos como el crucismo y el pentecostalismo. Se trata de movimientos fundamentalistas cristianos, originados fuera del contexto ticuna, movimientos de alcance continental (pentecostalismo) o regional (crucismo) que desbordan las fronteras de lo étnico y necesitan de una explicación sociológica amplia. La adhesión de los ticunas a este tipo de movimientos sólo es explicable en los términos de un proceso de aculturación e integración creciente de los mismos que genera en estos respuestas religiosas ya no específicas, como las anteriores, sino similares a las de otras clases marginadas o desfavorecidas de Latinoamérica.

El crucismo y el pentecostalismo comparten en lo esencial las mismas características doctrinales y organizativas, circunstancia esta que hace que sea posible una única explicación del éxito de ambas en situaciones sociales como la que atraviesan los ticuna en la actualidad. Los movimientos fundamentalistas cristianos en los que se han enrolado la mayoría de los ticuna deben su éxito básicamente, más allá de a maniobras de estrategia política antisubversiva, a sus probados efectos contranómicos. Este tipo de ideologías se ha mostrado muy eficaz para paliar los efectos negativos de situaciones de grave deculturación, desorientación cultural, carencia de valores y metas, frustración por la insatisfacción de necesidades y expectativas creadas, desintegración familiar y

desagregación social, con todos sus síntomas de superficie: alcoholismo y drogadicción, crisis de autoridad, violencia, delincuencia, malos tratos, ruptura de hogares, suicidios, etc. En una palabra: anomia.

Como sabemos, esos son los problemas que atraviesan los ticuna desde su concentración en aldeas. El pensamiento fundamentalista cristiano con su código de valores sencillo, absoluto, indiscutible, trascendente, maniqueo, viene a dar un nuevo sentido a las vidas de quienes ya no le encontraban sentido a la vida, nuevas metas, nuevos objetivos. Su estricta moral puritana es un tratamiento de choque en clave religiosa para los síntomas conductuales derivados de la anomia que son a menudo percibidos por la gente, ciega ante las causas profundas de los fenómenos sociales, como los problemas principales y de más urgente solución de los individuos. Su providencialismo y escatología milenarista, que promete a los fieles la condición de elegidos para la salvación inminente, implica una recuperación moral de poblaciones con muy baja autoestima, como los ticuna. Su énfasis en la pequeña comunidad de elegidos, el fomento del sentimiento de hermandad en la religión frente al mundo exterior del pecado, su hincapié en la autonomía religiosa de la comunidad, concebida como la unidad social por excelencia, en la formación de líderes propios y en la naturaleza inseparable del gobierno civil y el religioso, palian situaciones de crisis de autoridad y atomización social como la ticuna reestructurando el principio de autoridad necesario para mantener el orden social. Formalmente democrática, la organización de las comunidades se basa, fundamentalmente, en el liderazgo de tipo carismático, en ocasiones de carácter bastante autoritario y despótico.

En suma, movimientos como el crucismo y el pentecostalismo se muestran claramente contraanómicos ya que ofrecen a poblaciones en esta situación una comunidad de sustitución y un nuevo conjunto global de valores y metas que, a diferencia de los antiguos o los que presenta la sociedad de consumo, son alcanzables porque no dependen de las condiciones externas. El nuevo conjunto de valores y normas ataca directamente a los síntomas más evidentes de la

anomia: los individuos dejan la bebida, el adulterio y los divorcios se reducen, las relaciones familiares y sociales se hacen menos agresivas, se aprende a manejar mejor el dinero, etc. Las nuevas religiones restauran la autoestima de los individuos sacándolos, pues, del alcoholismo o la degradación social y familiar, dándoles una nueva razón por la que vivir, y acaban con su complejo histórico de inferioridad elevándolos a la condición de elegidos de Dios. Carentes de una ética social universal, no renuncian, sin embargo, a la transformación y el desarrollo de las condiciones de vida en el aquí y ahora de la existencia aunque sólo a nivel del individuo y de la comunidad de creyentes, a través de una filosofía capitalista-puritana de la austeridad, el trabajo duro y la productividad que conduce en la práctica a una mejora sustancial de las condiciones materiales de vida de poblaciones económicamente deprimidas. No hay duda que las comunidades pentecostales son las que disfrutan de niveles más elevados de vida a este respecto entre los tükuna. Los movimientos fundamentalistas se pueden considerar como movimientos conservadores con preocupación social y eso explica el apoyo que han tenido de las instituciones políticas y militares latinoamericanas. El *status quo* no se cuestiona porque no interesa. La revolución se deja para el milenio y la inminencia de éste hace cualquier disquisición sobre la misma innecesaria.

Quien sí se planteó un cambio en el *status quo* fue el movimiento político del Conselho Geral da Tribu Tükuna (CGTT) y su lucha por la tierra y la autonomía. A pesar de ser un movimiento esencialmente político es posible incluirlo dentro de la serie de movimientos que aquí nos ocupa, puesto que se trata en el fondo de un movimiento de revitalización (y muchos de los movimientos milenaristas también lo son) y porque además en él aún subsisten trazos que lo conectan con los movimientos religiosos del pasado. Hemos señalado cómo el líder del movimiento, Inácio Pinheiro se presenta a sí mismo con velados rasgos mesiánicos y también cómo sigue viva en la gente la idea de que la FUNAI, como protectora de los indios, representa al gobierno de Yoí. La

pervivencia de estos elementos en un movimiento moderno de concienciación india nos muestra con gran plasticidad la heterogénea y confusa situación en que se encuentran los ticuna de la actualidad en su proceso de integración a la sociedad nacional, su posición liminal entre la aculturación, la tradición, la modernidad, la revitalización étnica, la globalización y la identidad. Esa situación indefinida y paradójica de un grupo que se debate entre dos tendencias aparentemente contradictorias constituye la esencia de la situación de los ticuna del presente y de la mayoría de los grupos indígenas de la tierra. Intentar dar una solución a esa paradoja es el reto del futuro. Nosotros creemos, desde esta modesta tesis, que eso es posible y queremos ofrecer algunas reflexiones finales a ese respecto. Esta es, en esencia, la cuestión clave en la que desemboca este trabajo de investigación.

Presente y futuro de los ticuna: aculturación, asimilación, modernidad, globalización, autonomía, identidad, revitalización cultura, aislamiento. ¿Caminan los grupos indígenas hacia su desaparición como tales?l

La gran revolución de principios de las políticas indigenistas de los 80 y 90, resultado en gran parte de la aportación del pensamiento y enfoques de la nueva antropología, es la superación de la visión paternalista del indígena como un ser indefenso e incapaz de defenderse ante las agresiones de la modernidad : el indígena considerado como mayor de edad, dueño para vivir su destino en pie de igualdad con el resto de las culturas del mundo; las sociedades o etnias indígenas consideradas como cualquier otra sociedad, o grupo étnico, es decir, no como eslabones fósiles de la cadena de la evolución, sino como grupos humanos sujetos, como cualquier otro, al cambio histórico. En este sentido, el cambio social, la modernización, con todos los efectos aculturadores que evidentemente conllevan, no tienen necesariamente que implicar la desaparición de la identidad de la etnia ticuna; porque identidad étnica no equivale a tradicionalismo, a

primitivismo o aislacionismo. La pervivencia de esa identidad puede ser, desde esta perspectiva, perfectamente compatible con la integración social, económica, material y política a la sociedad nacional e incluso, con la aculturación del sistema de valores.

Es innegable que esa integración a todos los niveles está lo suficientemente avanzada hoy en día como para que sea ya sociológicamente incorrecto hablar de los ticuna como de una sociedad en sí misma. Los ticuna son un grupo étnico integrado en tres sociedades distintas: la colombiana, la peruana y la brasileña y de forma más amplia aunque menos intensa a la sociedad mundial globalizada que engloba a las anteriores. Sus instituciones políticas son parte de los organigramas administrativos de sus respectivos estados, sus organizaciones políticas participan en el juego de poder de esas naciones, su dependencia del sistema económico nacional de mercado es irreversible...

El problema, en suma, evidencia el hecho de que los ticuna constituyen un grupo social profundamente alterado por casi trescientos años de contacto y dominio colonial de Occidente, contacto que ha dado como resultado una mezcla confusa entre elementos supervivientes de la cultura precontacto, elementos adquiridos de la sociedad dominante y elementos nuevos surgidos por sincretismo o por evolución histórica autónoma. La situación es hasta tal punto confusa que resulta prácticamente muy difícil a veces trazar barreras nítidas que separen lo tradicional, lo autóctono, y lo importado, la consecuencia del contacto, porque muchos de estos rasgos importados forman ya parte del sentir y del ver el mundo de los ticuna y son tan inseparables de eso que consideran su cultura “tradicional” como los elementos prístinos. En la búsqueda y defensa de las raíces de su tradición, de los elementos definitorios de la identidad, los propios líderes indígenas están defendiendo como propios elementos que en realidad son de origen exógeno, producto de la integración en la sociedad nacional, como podemos apreciar en el siguiente texto del presidente del CIMTRA:

Nosotros como grupo indígena poseemos nuestra propia cultura, nuestra propia manera de vivir, y es por ello que no estamos de acuerdo con la palabra cabildo ya que esta palabra no es originaria de la comunidad, sino que por el contrario fue introducida por personas ajenas a nuestra cultura y concepción de las cosas, las cuales por lo general están en contra de nosotros. Es más válido desde otro punto de vista el término curaca, que significa gobernador, el cual sí es propio de nosotros (Morán 1991: 391).

Algunas reflexiones al hilo de este último párrafo nos parecen de vital interés: ¿cómo se define lo que es tradición? ¿no es evidente que la tradición lejos de ser algo inmutable, un referente histórico fijo, permanente, es un concepto reinterpretable, reinventable, cambiante porque sujeto, como la sociedad cuyas esencias representa, a la mutación temporal? ¿No es evidente que cada generación hace de su experiencia inmediatamente pretérita su *tradición*? ¿No es cierto que la memoria colectiva puede olvidar con las sucesivas generaciones las formas antiguas de vivir, organizarse y pensar, y olvidar también que las actuales, que evidentemente siente como propias, fueron en realidad impuestas desde fuera? Y si esto es así ¿no es cierto que las palabras de Morán, ticuna pentecostal de la aldea de Macedonia, no son sino una manifestación de esa reinterpretación identitaria, de esa actualización, de ese *aggiornamento*, del que hablaba Jussara Gomes Gruber, que no implica la pérdida de la identidad ni, en base a esta, el abandono de la reivindicación de autonomía de los ticuna sino simplemente la redefinición de esa identidad a través de elementos nuevos, no necesariamente “tradicionales” en el sentido más literal del término?.

Es evidente que la figura del *curaca* fue creada por los patronos caucheros hace cien años y está documentado el rechazo inicial de los ticuna a esta institución de control social impuesta por los señores neofeudales pero también queda patente a través de las palabras de Morán como, cien años después, esa misma figura es reivindicada como símbolo de la autonomía y de la cultura

ticuna frente a la nueva imposición del cabildo. La reinterpretación está ahí. Es sólo un ejemplo, pero un ejemplo significativo de cómo los ticuna son capaces de convertir en propio lo ajeno. Los ticuna, en efecto, como afirmaba la FUNAI para negarles la titulación de las tierras, son indígenas muy aculturados pero ello no implica necesariamente que se hayan convertido en blancos, que hayan perdido su identidad grupal. Movimientos políticos como el CIMTA o el CGTT lo demuestran con su existencia.

Ejemplos nos sobran en Europa para demostrar cómo la identidad étnica o nacional puede recrearse a partir de reelaboraciones de la tradición, de elementos nuevos que, como el que acabamos de comentar, se hacen presentar como tradicionales o, simplemente, de elementos nuevos al desnudo. De la misma manera puede estar ocurriendo con la identidad ticuna en particular y la indígena en general. La refuncionalidad de la identidad clánica como refuerzo identitario es una muestra patente del primer caso y, respecto al último, éste podría venir ejemplificado por los nuevos movimientos fundamentalistas cristianos. De acuerdo con Oro, la Orden Cruzada, al mismo tiempo que destruye elementos culturales ticuna ayudaría a crear un sentimiento nuevo de identidad bajo distintas coordenadas: la adopción de un credo diferencial al católico, asociado con la sociedad dominante occidental, la consecución de la autonomía en el plano religioso... Lo mismo afirman otros autores respecto al protestantismo (Pilar Sanchíz, Garma Navarro, Bastián) y citan el ejemplo de Guatemala en el que la conversión masiva de los mayas a estas iglesias tiene un objetivo consciente de reforzar y remarcar la diferencia étnica con respecto a los grupos blancos y ladinos de mayoría católica. Los casos son innumerables a lo largo y ancho del globo (la conversión de los gitanos españoles al evangelismo obedece a la misma dinámica identitaria)

La pervivencia futura de los ticuna como etnia con identidad propia depende, pues, de que sean capaces de reajustar las bases y principios de esa identidad a un mundo moderno y cambiante cuyo curso no pueden detener. Más aún, y de nuevo nos encontramos con la paradoja que no es tal, pasa, en nuestra opinión por una integración más estrecha y completa en el sistema social de las naciones en el que ya se incluyen, especialmente en los niveles económico y político.

De nada sirven discursos preñados de fundamentalismo tradicionalista, como el del *Capitao Geral* Inacio Pinheiro, rechazando la electrificación de los poblados ticuna. Este tipo de discurso doctrinario indianista se equivoca al pensar que la conservación de la identidad y la autonomía ticunas pasan por un enfrentamiento con la modernidad y el cambio social y demuestra, además, su carácter de instrumento político altamente ideologizado, ya que está desconectado del sentir y de las aspiraciones del pueblo por quien dice estar hablando, pueblo para el que el acceso al bienestar eléctrico, a la luz, a la televisión, a los frigoríficos, constituye una de sus mayores ambiciones.

En las palabras del *Capitao Geral* de la nación ticuna, la autoridad máxima, se refleja el mismo complejo de culpa de los ticunas *caboclos*, de los siervos de la gleba. Los ticuna han pecado, son culpables de aculturación. La salvación ya no se busca en el dominio de lo religioso sino en el de la acción política real, guiada por una ideología fundamentalista tradicionalista, pero el credo político del indianismo ticuna que parece, desde este punto de vista, tan *descabocelizado* sigue, en realidad, compartiendo una premisa capital de aquel complejo actitudinal del cual la ha heredado: es una ideología que enmascara el verdadero origen de las relaciones sociales de dominación, la verdadera causa de marginación. Partiendo de la premisa que el indio es culpable de aculturación, y que esa es la causa de todos sus males, descargando todo el peso de la responsabilidad en un fenómeno que es consecuencia y no causa de los problemas de marginación se siguen enmascarando esos problemas y

obstaculizando su solución: el indio está subordinado y marginado porque se ha aculturado, dirá Pinheiro y la solución será rechazar todo eso.

La causalidad, sin embargo, es a la inversa: el indio se acultura y camina hacia la asimilación porque está subordinado y marginalizado. Porque los ticuna, como otras muchas etnias indígenas del continente, están integrados en las sociedades nacionales, es cierto, pero en posiciones estructurales (económicas, políticas) marginales y dependientes. Es de ahí en donde radica el problema, en la posición que se ocupa en el sistema, no en su inclusión en el mismo, inclusión que es ya, en todo caso, irreversible para la mayoría de los grupos indígenas. El que controla los mecanismos económicos y políticos de poder controla también la educación, el acceso a y la difusión de la cultura e impone los valores dominantes en las relaciones sociales.

Desde el punto de vista económico los ticuna son dependientes de la economía de mercado pero no han podido, en efecto, integrarse plenamente en ella. La articulación equilibrada de los dos modos de producción, capitalista de mercado y precapitalista de subsistencia, que en la Era del Caucho había sido perfectamente engrasada y jerarquizada en esta región por los patronos en beneficio de la maximización funcional del primero, se rompe conforme los ticuna se liberan del control neofeudal de los hacendados. Los ticuna quedan libres para comerciar por sí mismos, para acceder al preciado dinero que les permite adquirir los bienes del mercado, pero con unas estructuras económicas y mentales de subsistencia su integración no podía y no puede sino ser marginal. El modo de producción capitalista ya no les necesita a ellos pero ellos siguen necesitando al modo de producción capitalista; la articulación entre ambos, por tanto, ya no se basa en relaciones jerárquicas personales de dominación-subordinación sino en otras mucho más impersonales y funcionales de centralidad/periferia. Dicho de otra manera: aunque puedan existir actitudes prejuiciosas o discriminatorias individuales entre los miembros de las sociedades nacionales dominantes, el

estado de campesinado marginal en que fueron entrando los ticunas tras su liberación del barracón, estado que se perpetúa, con más o menos matices hasta nuestros días, no se debe tanto a esfuerzos directos o conscientes de la sociedad nacional colonial por mantenerlos en dicha marginalidad sino a la deficiente integración de los ticuna en el modo de producción capitalista, dependientes de él pero anclados a un modo de producción de horticultura de subsistencia, marginal con respecto al anterior e imposible de adaptar a su dinámica.

Haciendo de nuevo un juego de comparación con la situación feudal europea, el ticuna, como el siervo medieval, fue liberado de la paternalista sujeción del señor y librado al azar de las nuevas leyes de la sociedad capitalista, en teoría menos constrictivas pero que en muchos casos supusieron nuevas formas de marginalización. El desfase entre el modo de producción de subsistencia y el capitalista, añadido a la dependencia, vía aculturación, de formas de consumo generadas por el segundo ha tenido como consecuencia, por ejemplo, la aparición de sentimientos de frustración y procesos concomitantes de deculturación entre los ticuna por la deficiente insatisfacción de ciertas expectativas y necesidades adquiridas.

Es evidente que de su posición marginal en el sistema económico y la estructura de clases se deriva una concomitante debilidad política. Los ticuna se convierten en clientes políticos de los poderosos patrones, de quienes dependen económicamente, en lugar de presentar frentes unidos para defender sus intereses.

Mientras no haya independencia económica, mientras no exista un control mínimo de los medios de producción, los ticuna, los indígenas no serán nunca dueños de sus propios destinos y su dependencia y debilidad les convertirán en presa de la asimilación cultural. No tenemos más que volver los ojos al ejemplo de los indios otavalos, del EZLN, de las macroetnias del continente (mayas, quechuas, aymarás) para darnos cuenta de que ese es el camino a seguir. El

camino para luchar contra la asimilación total con que amenaza la globalización no pasa por el tradicionalismo anticapitalista y antimodernidad sino por el reconocimiento de la inevitabilidad de la integración en el sistema a nivel infraestructural y estructural y la resistencia a nivel supraestructural desde dentro, con los mecanismos que el propio sistema occidental proporciona, accediendo al control de los medios de producción y de las instituciones políticas: los mecanismos que otorgan la autonomía para tomar decisiones. La diferencia es empíricamente contrastable: mientras los otavaleños de Ecuador, entre los que se ha desarrollado una clase burguesa de industriales textiles, han sabido utilizar su posición económica ventajosa para reforzar y promocionar su cultura (al mismo tiempo que esta se modernizaba), mientras los mayas, quechuas y aymarás, organizados políticamente, defienden sus intereses desde los parlamentos de sus naciones, los ticuna van perdiendo poco a poca su cultura y dependen de iniciativas de revitalización externas que no conectan necesariamente con el sentir propio.

Sosteníamos ya esta misma tesis en un artículo nuestro publicado este mismo año y titulado “El caleidoscopio indígena de Latinoamérica: visión panorámica de la situación actual y la proyección futura de los pueblos indígenas del continente” (Ullán, 1998), en el cual criticábamos el discurso indianista antimodernidad como sustancialmente dogmático. La solución pasa, desde nuestro punto de vista, por el movimiento simultáneo de integración y defensa de la identidad desde los mecanismos socioeconómicos ya existentes en las sociedades nacionales latinoamericanas. Y me cito a mí mismo con la intención de no repetirme: *Homogeneización a nivel estructural y reformulación a nivel superestructural de la identidad indígena bajo criterios étnicos modernos, similares a los que definen, por ejemplo, a los pueblos de Europa. Sólo de esa manera podrán dejar de depender de las migajas que suponen las políticas indigenistas de los estados, que las olvidan frecuentemente cuando interfieren a sus intereses, las migajas de las organizaciones internacionales y las ONGs que*

no son sino parches que mantienen rodando un carro que ya no se sostiene. El precio que hay que pagar por ello lo conocemos: la desaparición de muchas formas de vida tradicionales que hoy tienen aún sentido para los hombres y mujeres que las viven y que hacen las delicias de nostálgicos y amantes del exótico primitivismo. No pretendemos defender la aniquilación de esas formas de vida pero lo que no podemos ignorar es que, lo queramos o no, algún día desaparecerán de todas formas y que su mantenimiento provoca la marginación y dominación de poblaciones enteras al no poder competir con la sociedad dominante.

El proceso de globalización traerá como consecuencia una inevitable aculturación pero también permitirá a los indios contribuir en la construcción de la futura sociedad multicultural de escala planetaria. Porque los mecanismos de la globalización actúan en dos direcciones de sentido contrario que la hegemonía presente de la civilización occidental y, más precisamente, de su variante norteamericana, tiende muchas veces a oscurecer: uniformización estructural de las sociedades por un lado y heterogeneización cultural de las mismas por otro. Caminamos quizás hacia un mundo homogéneo en su multiculturalidad, un mundo en el que los procesos de difusión cultural sustentados por la red de interconexiones del sistema globalizado, se aceleran a pasos agigantados provocando la absorción de elementos culturales de unas sociedades por otras. En ese sentido, la incorporación de los pueblos indígenas al sistema económico mundializado genera aculturación, es cierto, pero a su vez, y sin contradicción alguna, también acultura la aldea global: los otavaleños ponen de moda diseños indígenas en Occidente, la quena y la zampoña se escuchan en nuestras emisoras de radio, los movimientos ecologistas reivindican un concepto "indígena" de naturaleza, los movimientos contraculturales de Occidente buscan la experiencia de los alucinógenos chamánicos, la medicina empírica de los pueblos indios aporta conocimientos a la ciencia...El mundo es un mercado universal en el que todos compran y todos venden, y en el que "lo indio" también tiene su demanda. (Ullán, 1998, 255-256)

Lo que importa es que los indios puedan “venderse” a sí mismos y no que otros los vendan por ellos. Y sigo citándome:

Lo que se está gestando en realidad es una única cultura de escala planetaria, en principio en torno al núcleo aglutinante de la civilización occidental en la que se gestó el mecanismo de globalización pero, en el fondo, producto de la suma de elementos de muy diferentes culturas. Una “cultura de culturas”, homogénea y heterogénea a la vez, como la de la propia indianidad. Los indios no podrán escapar a ese proceso, pero ello no implica necesariamente la desaparición total de sus culturas: algunos de sus rasgos culturales estarán presentes en ese magma de elementos variados de la sociedad futura. Será un mundo en el que las identidades ya no se basarán en formas de vida diferentes sino en la adhesión a símbolos determinados, más o menos reconstruidos con elementos viejos y nuevos, y en el que los indios tendrán que encontrar formas nuevas de redefinirse a sí mismos (Ullán 1998: 256).

Adhesión a símbolos determinados, más o menos reconstruidos..., como los viejos clanes ticuna ya inexistentes, ya sólo símbolos identitarios en un mundo homogéneo de relaciones cognaticias. Y se me ocurre, por último, añadir que la evolución de la identidad cultural en el futuro irá mucho más allá aún, hasta atomizarse en el nivel del individuo. Porque si existe una característica de las formas de vida urbano-industriales que avanza sin compasión por el mundo esa es la de su feroz individualismo. Los movimientos étnico-nacionalistas actuales no son sino un intento desesperado por frenarlo pero nada, creo, podrá evitar su victoria final. El hombre contemporáneo es, esencialmente, un ser que se construye su propia identidad a partir del vastísimo *display* cultural que encuentra a su disposición. Las herencias recibidas pueden ser importantes pero cada vez son menos fundamentales. ¿Quién dice que un español tenga que ser un apasionado de los toros y defenderse bailando las sevillanas y un japonés un maestro en el karate y en la preparación de sushi y no viceversa?.

Y los ticuna, sociedad individualista desde tiempos remotos, avanzan ya en esa dirección quizá sin saberlo. Los ticuna se encuentran en la actualidad en una encrucijada histórica, en una bifurcación de múltiples caminos, y resulta difícil y tremendamente atrevido profetizar el rumbo que han de tomar pero lo que si es constatable, y esto es algo en lo que hemos venido haciendo hincapié desde el principio de nuestro recorrido, es que imposible considerar al conjunto de la etnia ticuna como un todo homogéneo que camina en la misma dirección. Si ya desde principios del siglo XVIII los procesos de contacto interétnico habían dado lugar a situaciones muy diversas de cambio social, aculturación o conservación de la cultura tradicional, la complejidad y heterogeneidad no ha hecho sino incrementarse hasta resultar en un increíble caleidoscopio de posibilidades y combinaciones como decimos, de dimensiones casi individuales: ticunas que se sienten colombianos, peruanos o brasileños, sin dejar de sentirse ticunas, ticunas que no se sienten ticunas, ticunas que hablan castellano, otros que lo hacen en portugués, otros que sólo saben ticuna, ticunas crucistas que esperan el fin del mundo para el año 2000, ticunas pentecostales a los que posee el Espíritu Santo, bautistas, adventistas, ticunas católicos que siguen practicando el chamanismo y la *pelazón*, ticunas que se arrogan la misión de civilizar a sus congéneres “salvajes”, ticunas que creen en el progreso, en la modernización, y llevan una forma de vida urbana y occidental, ticunas que quieren hacerlo pero no pueden, ticunas que rechazan ideológicamente el cambio y la modernidad pero se aprovechan de sus logros y juegan con sus reglas para luchar políticamente contra la dominación occidental, ticunas, en fin, como los de Pupuña, que han optado por el aislamiento y la resistencia tradicionalista a ultranza contra el mundo moderno. Los hemos visto todos a través de estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFIA

Álvarez Lobo, O.P, 1988.. Formación del mercado capitalista en la Amazonia Peruana del Alto Ucayali, *Etnohistoria e Historia de las Américas. Actas del 45º Congreso Internacional de Americanistas*. Ediciones Uniandes, Bogotá.

Anónimo, 1889. *Viaje del Capitán Pedro de Texeira aguas arriba del Río de las Amazonas (1638-39)*. (Marcos Jiménez de la Espada ed.). Imprenta de Fortanet. Madrid.

Ardito Vega, Wilfredo, 1993. *Las Reducciones Jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonía Peruana*. Ediciones CAAP. Lima.

Allport, G.W, 1954. *The nature of prejudice*. Addison Wesley Publishing. Cambridge, Massachussets.

Balandier, 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. P.U.F. París.

Bastian, J. P. 1985. Para una aproximación teórica al fenómeno religioso protestante en América Central. En *Cristianismo y Sociedad* 85, 61-68.

1992a. Les Protestantismes latino-américains: un object à interroger et à construire. En *Social Compass* 39(3), 327-354. Ed. Centre des Recherches Socio-religieuses de l'Université Catholique de Louvain.

1992b. La fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique Latine. En *Social Compass* 39(4), 543-551.

Bastide, Roger, 1975. *Le sacré sauvage et autres essais*. Payot. París.

Bates, Henry Walter, 1985 [1ª edición: Londres, 1863]. *El naturalista en el Amazonas. Vol III.* Ed. Laertes. Barcelona.

Berredo 1905 [original de 1718]. *Annaes Historicos do Estado do Maranhao.* Tipographia Barbera. Florencia.

Berruecos, Luis, 1976. *El compadrazgo en América Latina.* Instituto Indigenista Interamericano. Antropología social. México.

Billig, Michael, 1989. Racismo, prejuicios y discriminación. En **Moscovici, Serge et al.** *Psicología Social II.* Paidós. Barcelona.

Bloch, Maurice, 1983. *Marxism and Anthropology.* London School of Economics Press. Londres.

1992. *Prey into hunter* (Capítulo *Milenarianism*, pgs. 85-98). London School of Economics Press. Londres.

Bourdieu, Pierre, 1991. *El sentido práctico.* Taurus Humanidades. Madrid.

Burridge, 1969. *New Heaven and New Earth.* Londres.

Calvo Buezas, Tomás, 1990. La destrucción y construcción de las Indias: unidad humana y diversidad cultural. En *Muchas Américas.* Ed. Universidad Complutense. Madrid.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Solimoes. En *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil 85/86.* N° 17 y *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90.* N° 19.

Calle, Horacio, 1982. *El proceso de deculturación en las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana.* Instituto Colombiano de Antropología. inédito. Bogotá.

Camacho, Hugo Armando y Garcíaherreros, Fabiola, 1995. *Juguemos: Actividades de sociabilización con niños ticuna.* Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. Leticia.

Campiche, R. J., 1987. Sectas y Nuevos Movimientos, divergencias y convergencias. En *Cristianismo y Sociedad* 93, 9-19.

Campos, Claudia, 1985. *Aspectos etnozoológicos relacionados con la actividad de la caza de los indígenas ticuna.* Universidad Nacional de Colombia, Facultad de C.C. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

Cardoso de Oliveira, Roberto, 1960. The role of indian posts in the process of assimilation: two case studies. En *América Indígena*. Vol XX, nº2. Méjico, abril (pags. 90-95).

1972. *O indio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociologica da situação dos tükuna.* Sao Paulo.

1977. Posibilidad de de una antropología de acción entre los tükuna. En *América Indígena*. Vol. XXXVII, nº1. Méjico, enero-marzo, pags 145-169.

Carrasco, P. E. 1992. Baptist Societies ans Corporalist Mentalities in Latin America: inculturation of a democratic religious tradition. En *Social Compass* 39 (3), 435-463.

Cartaxo Rolim, F. 1992. Pentecôtisme et visions du monde. En *Social Compass* 39(3), 401-422.

Casas Torres, J.M, 1979. *Geografía Descriptiva. Vol. III (América).* Magisterio. Madrid.

Casaus Arzú, M. 1992. *La penetración y auge de las sectas protestantes en América Central.* CEDEAL, Colección Documentos e Informes.

Castellanos, Diana y Gregori, Cecilia, 1990. *Aproximación a un diagnóstico de los asentamientos humanos del sector del río Amazonas y sus afluentes ríos Atacuari y Boyahuassú.* Corporación grupo ecológico Gea. Bogotá.

Collier, Jane F. Y Rosaldo, Michelle Z., 1981 Politics and gender in simple societies. En Ortner S. y Whitehead, H.(eds.) *Sexual Meanings; the cultural construction of gender and sexuality.*

Cohn, Norman, 1960. *The Pursuit of the Millennium.* New York.

Considine J.J. 1958. *New Horizons in Latin America.* New York.

Contreras, Jesús (comp.), 1988. *Identidad étnica y movimientos indios.* Ed. Revolución, Madrid.

Correa, François, 1987. *Coca y cocaína en la Amazonia colombiana.* Instituto Colombiano de Antropología. Inédito. Bogotá.

Chaumeil, Jean Pierre, 1981. *Historia y migraciones de los yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días.* Centro amazónico de antropología y aplicación práctica. Lima.

1987. *Nihamwo. Los yagua del nororiente peruano.* Centro amazónico de antropología y aplicación práctica. Lima.

Da Conceição Fernandes, Julio, 1989. *Diccionario Portugués-Español.* Ediciones Hymnsa. Barcelona.

De Acuña, Cristóbal 1891.[Reimpresión del original de 1641]. *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas.* Madrid.

De la Condamine, Charles M, 1935. *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional desde la Costa del Mar del Sur hasta las Costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del Río de las Amazonas.* Espasa Calpe. Madrid.

1993 [Edición original traducida al castellano, Amsterdam, 1745]. *Viaje a la América Meridional por el Río de las Amazonas.* Antonio Lafuente y Eduardo Estrella eds. Abya-Yala. Quito.

De Osa, Verónica, 1990. *The troubled waters of the Amazon. The plight of the Colombian indians in Amazonia.* Robert Hale, London.

Desroche, Henri, 1968. Mesianisme. En *Encyclopaedia Universalis*. Vol. V (845-849). París.

1973. *Sociologie de l'esperance.* París.

Devos, Paul, 1981. *Antropología psicológica.* Editorial Anagrama. Barcelona.

Diamond, S. 1988. Holy Warriors. *NACLA Report on the Americas* (Sept-Oct), 28-40.

Diario El Tiempo, 21-1-93. Santa Fé de Bogotá.

Domínguez, Camilo y Gómez, Augusto, 1990. *La economía extractiva en la Amazonia colombiana (1850-1930)*. Corporación Araracuara, Ed. Presencia. Bogotá.

Dumont, Louis, 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Ed. Anagrama. Barcelona.

Durkheim, E. 1982 [1915] *The elementary forms of religious life*. Biddles Ltd. Guilford. Gran Bretaña.

1983 *El Suicidio*. México: Ed. Universidad Nacional Autónoma.

Dussel, E. 1986. Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales). In *Cristianismo y Sociedad* 88, 103-112.

Earle, D. 1992. Authority, Social Conflict and the Rise of Protestantism: Religious Conversion in a Mayan Village. In *Social Compass* 39(3), 377-388.

Estienne, P. y Godard, A., 1970 *Climatologie*. Dranard Colin. Paris.

Faccini Machado, Antonio, 1990. *Informe socioeconómico y jurídico de las comunidades indígenas del río Cotuhé de etnia ticuna y San José y Ronda de etnia cocama, ubicados en la jurisdicción de Tarapacá y el municipio de Leticia, en la Comisaría del Amazonas*. República de Colombia, Ministerio de Agricultura, Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, Subgerencia de Adquisición y Dotación de Tierras, División de Resguardos Indígenas. Bogotá, marzo.

Fajardo Reyes, Gloria, 1986. *Visión etnográfica de los ticunas de San Martín de Amacayacu*. Trabajo de campo. Universidad nacional de Colombia, Facultad de C.C.. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

1989. *Mitos de los hombres de negro (ticuna)*. Tesis doctoral. Universidad nacional de Colombia. Facultad de C.C.. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

1991. *Geografía humana de Colombia. Grupo indígena ticuna*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.

Fajardo, Gloria y Torres, William, 1988. Ticuna (en *Colombia amerindia*. Ministerio de Educación Nacional. Bogotá. pgs 165-175).

Fidelis de Alviano, 1943. Notas etnográficas sobre os tukunas do alto Solimoes. En *Revista del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 180, jul-sep.

Font, Juan Antonio, 1986. Creencias y prácticas mágico-religiosas ticunas. *Ethnia* n° 64. Sept. Bogotá

Fortes, Meyer y Evans Pritchard, E.E. (eds), 1940. *African Political Systems*. Oxford University Press. Oxford.

Fox, Robin, 1972. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza editorial, Madrid.

Franco, R., 1988. Historia indígena de los ríos Napo, Yaruní, Ampiyacu y Solimoes. En *De Mirahuali a Chaguaramas. En canoa del Amazonas al Caribe*. INDERENA. Comisión Colombiana del V Centenario. Universidad Nacional. Bogotá.

Frazer, James, 1995 [1922]. *The golden bough*. Wordsworth Eds. Ware, England.

Furnaux, Robin, 1970. *The Amazon. The story of a great river.* G.P. Putnam's sons. New York.

Furst, P.T., 1980. *Alucinógenos y cultura.* México..

Galindo, F. 1992. *El Protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina.* Estella: Ed. Verbo Divino.

Garma Navarro, C. 1987. *Protestantismo en una comunidad totonaca en Puebla.* México: Instituto Nacional Indigenista.

1988. Liderazgo, mensaje religioso y contexto social. En *Cristianismo y Sociedad* 95, 89-99.

Gaspar de Carvajal, 1992. *Relatorio do novo descobrimento do famoso rio grande descoberto pelo Capitaõ Francisco de Orellana (edição bilingue).* Guillermo Giucci, ed. Scritta. Brasília.

Gell, Alfred, 1992. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. En Shelton, A. Eds. *Anthropology, Art and Aesthetics* (pp. 40-63).

Gellner, Ernest, 1969. *Saints of the Atlas.* Weidenfeld and Nicolson. London.

Gluckman, Max. 1955. *Custom and conflict in Africa.* Blackwell, Oxford.

Golob, Ann, 1982. *The Upper Amazon in historical perspective.* Tesis Doctoral. Universidad de Nueva York.

Goulard, Jean Pierre, 1990. "Elementos para una bibliografía de los ticuna"; en *Amazonia Peruana.*

1994. *Los Ticuna.* Abya-Yala. Quito.

Grohs, Waltraud, 1974. *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas.* Estudios Americanistas de Bonn. Bonn.

Gruber, Jussara (coord.), 1992. *Ngi'a Tanaüthchicünaagü: Um manual da Escrita.* Centro Magüta de Documentação e Pesquisa do Alto Solimoes. Benjamín Constant, Brasil.

1994. Museu Magüta. En *Piracema*, Revista de arte e cultura n°2, año 2. Brasil.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. Regional de Territorios Nacionales, 1988. *Atención integral a la familia indígena. Documento marco.* Bogotá D.E..

Harner, Michael J. 1972. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls.* Natural History Press. Garden City.

Harris, Marvin, 1985. *Introducción a la antropología general.* Alianza Editorial. Madrid.

Hecht, Susanna y Cockburn, Alexander, 1993. *La suerte de la selva.* Ed. Uniandes. Bogotá.

Herskovits, M.J., 1949. *Man and his Works.* New York.

Huntington, D. 1985. God's Saving Plan. *NACLA Report on the Americas* (Sept-Oct), 13-47.

Junquera Rubio, Carlos, 1979. *Magia, brujería, shamanismo y prácticas médicas entre los harakmbet, antes mashcos.* Lambayeque. Mimeografiado

1989. *Fenomenología de un hecho religioso: el chamanismo de los indios harakmbet de la Amazonía sudoccidental de Perú.* Editorial Complutense.

1991. *El chamanismo en el Amazonas.* Ed. Mitre. Barcelona.

Kamsteeg, F. 1990. Pastor y Discípulo. Líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa. In *Cristianismo y Sociedad* 106, 59-75.

Kopitoff, I. y Miers, S., 1977. "African Slavery as an institution of marginality"; en Kopitoff y Miers (eds.), *Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives.*

Kuper, A, 1988. *The invention of primitive society; the transformation of an illusion.* London.

Ladero Quesada, 1987. *Historia Universal. Edad Media.* Vivens Vives. Barcelona.

Lalive d'Epinay, C. 1975. *Religion, dynamique social et dépendance.* Paris: Mouton.

Landáburu, Jon y Pineda, Roberto, 1984. *Tradiciones de la gente del hacha.* Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Lanternari, Vittorio, 1962. *Les mouvements religieux des peuples opprimés.* París.

Lara, C. B. 1990. Iglesias Evangélicas y conflicto político en El Salvador. En *Cristianismo y Sociedad* 103, 107-121.

Lee, Richard B., 1972. The !Kung Bushmen of Bostwana. En *Hunters and gatherers today*. M.G. Bichiere ed. Pags. 327-367. Holt, Rinehart and Winston. New York.

Levi-strauss, Claude, 1962. *El totemismo en la actualidad*. Ed 1971. F.C.E.. México..

1966. *The savage mind*. Weindenfeld and Nicolson eds.Londres

1991 [1º impresión 1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Ediciones Paidós. Barcelona.

1992 [1º impresión 1958]. *Antropología estructural*. Paidos, 1992.

Lewellen, Ted C., 1985 [1983]. *Anrtopología Política*.Ed. Bellaterra. Barcelona.

Lewis, I. M., 1967. *History and Social Anthropology*

Loreto Mariz, C. 1991. CEBs e Pentecostalismo: novas reformas da religião popular no Brasil. In *Revista Eclesiástica Brasileira* 51 (203), 599-611.

1994. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Lummis, Charles, 1987 [1922]. *Los exploradores españoles de siglo XVI*.

Mair, Lucy. 1969. *Witchcraft*. World University Library. London

Malavert, Leonor, 1991. "Una visión ideológica y filosófica de la relación indígena-blanco en la Amazonia", en *Etnohistoria del Amazonas*. Colección 500 años, nº56. 46º Congreso de Americanistas. Amsterdam, 1988. Ediciones Abya-Yala. Quito.

Malinowsky, B. 1938. *The dynamic of culture change*. Yale University Press, New Haven.

Marcoy, Paul, 1867. "Voyage de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique a travers l'Amerique du Sud". *Le Tour du Monde. Nouveau Journal des Voyages*. París, 1º semestre.

Maroni, Pablo, 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río.* (Jean Pierre Chaumeil ed.). IIAP, CETA. Iquitos.

Martínez, A. y Samandú, L. 1991. Acerca del desafío pentecostal en Centroamerica. In *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica* (ed.) L. Samandú. San José: Secretaria General del CSUCA.

Marwick, M. 1965. *Sorcery in its social setting*.

Marzal, M. 1986. Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano. In *Cristianismo y Sociedad* 88, 27-39.

Medina Téllez, Gabriel, 1977. *El ocaso ticuna*. Impresos J.A. Ramírex. Bogotá.
1979. *Arara, the capital of the ticuna indians of the colombian amazon*. Exposition press. Hicksville, New York.

Mejía Piñeiros, María Consuelo, 1976. *Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología. inédito. Bogotá.

Metraux. 1948 Tribes of Middle and Upper Amazon. In *Handbook of South American Indians. Vol III*. J.H. Steward ed. United States Government Printing Office. Washington D.C..

1957. Les messies de l'Amerique du Sud. En *Archives de Sociologie des Religions* n°4. París.

Ministerio de Educación de la República de Colombia, 1990. *Acción Comunal, 30 años.*

Mitscherlich, Alexander, 1971. Sobre la psicología del prejuicio. En VV.AA. *Psicología Política como tarea de nuestra época.* Barral Editores. Barcelona.

Montes, María Emilia, 1992. Etnolingüística y descripción de lenguas amerindias: Observaciones sobre los ticunas (Amazonas). *Revista de Lenguaje* n° 19-20. Universidad del Valle, Cali.

Mora de Jaramillo, Yolanda, 1985. Desarrollo de la navegación y el comercio por los ríos del sur de Colombia. En **Pineda Camacho, Roberto y Alzate Ángel, Beatriz comp.** *Los meandros de la historia en el Amazonas*, Memorias del Simposio sobre etnohistoria amazónica. 45 Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá, Universidad de los Andes.

Morán, José Antonio. Problemática indígena en el Trapecio Amazónico. En *Colombia multiétnica y pluricultural.* Escuela Superior de Administración Pública. Universidad del Estado. República de Colombia. Santa Fé de Bogotá.

Morales, Francisco J., et al, 1995. *Psicología Social.* Mac Graw-Hill. Madrid.

Mosquera, Fernando, 1986. *Trabajo de campo. Estado actual de la comunidad ticuna de S. Martín de Amacayacu.* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Muhlmann, Wilhelm E. *Messianismes Revolutionnaires du Tiers-Monde.* Gallimard. París.

Murdock, George Peter, 1945. *Nuestros contemporáneos primitivos*. F.C.E. México

Museo Nacional/UFRJ/SEC/MEC/SEPS/FNDE, 1985. *Torü Duü'ügü. Nosso povo*. Memórias Futuras Edições. Rio de Janeiro, Brasil.

Nascentes, Antenor, 1966. *Diccionario Etimológico Resumido*. Instituto Nacional do Livro. Lisboa.

Nimuendajú, Curt, 1948. The Tukuna. In *Handbook of South American Indians. Vol III*. J.H.Steward ed. United States Goverment Printing Office. Washington D.C.

1952. *The Tukuna*. University of California Press.

Nunes Pereira, 1980. *Moronguetá. Um Decamerom Indígena*. Editorial Civilização Brasileira. Rio do Janeiro.

Oro, Ari Pedro, 1989. *Na Amazonia um messias de índios e brancos*. Editora da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Petrópolis, Brasil.

1993. Poder passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autónomo brasileiro actual. En *Revista Eclesiástica Brasileira* 210, 300-323.

Ortega Caverro, David, 1993. *Diccionario Portugués-Español, Espanhol-Portugues*. Ed. Ramón Sopena. Madrid.

Ortiz Uribe, Inés Elvira, 1992. *Nohama a los ticunas. Influencia de los chamanes dentro del mundo pictórico musical de las comunidades indígenas del Parque Nacional Amacayacu*. Universidad de los Andes. Tesis de grado. Bogotá.

Pacheco de Oliveira Filho, Joao, 1977. *As facções e a ordem política em uma reserva tükuna*. Disertación de magister. Universidad de Brasilia.

1987. O projeto tükuna: uma experiencia de ação indigenista. En *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Ed. Marco Zero. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1988. "O Nosso Governo": Os ticuna e o regime tutelar. Ministerio de Ciencia e Tecnología, Conselho nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico. Sao Paulo.

Palma, S. y Villela, H. 1991. El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano. In *Cristianismo y Sociedad* 109.

Peña Contreras, Ligia, 1987. *Puerto Nariño, municipio de la Comisaría del Amazonas*. Biblioteca del Banco de la República. Centro de Documentación Regional. Leticia, Colombia.

Pereira de Queiroz, 1977. *O messianismo no Brasil e no mundo*. Alfa-Omega. Sao Paulo.

Pérez, María Teresa, 1989. *El Descubrimiento del Amazonas. Historia y mito*. Ed. Alfar. Sevilla.

Perlman, Daniel, y Cozby, Chris Cozby P. 1985. *Psicología Social*. Nueva Editorial Interamericana. México D.F.

Piedra Solano, Arturo, 1990. Protestantismo y sociedad en América Central. In *Cristianismo y Sociedad* 103, 87-106.

Pineda Camacho, Roberto, 1987. El ciclo del caucho (1850-1932), en *Colombia Amazónica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Prefectura Apostólica de Leticia, 1986. *Datos para la historia de la Prefectura Apostólica de Leticia*

Presidencia de la República Federativa do Brasil, 1973. *Estatuto do Indio*

Presidencia de la República de Colombia, 1994. *Leyes nacionales: Fuero Indígena Colombiano*, Bogotá D.E..

Presidencia de la República del Perú, 1978. *Ley de Comunidades nativas y de desarrollo agrario de las regiones de selva y ceja de selva*. Iquitos, Perú.

Radcliffe Brown, A. R., 1972 [1952]. *Estructura y Función en la sociedad primitiva*. Ed, Península.

Radcliffe-Brown, A.R., y Forde, D., 1960. *African Systems of Kinship and Marriage*.

Recio Adrados, J.L. 1991. Génesis y desarrollo de las sectas. En *Misiones Extranjeras* 121, 5-14.

1993. Incidencia política de las sectas religiosas: el caso de Centroamérica. En *Estudios Centroamericanos* 531, 75-91.

Redfield, R., Linton, R. y Herskovits, J.M., 1936. "Memorandum for the study of acculturation", en *American Anthropologist*, vol. 38, pp. 149-152.

Redfield, R. 1941. *The folk culture of Yucatán*. Michigan University Press, Chicago.

Ribeiro, Darcy. 1969. *Fronteras indígenas de la civilización.* Siglo XXI, México.

Ribera Niño, María Otilia, 1986. *Organización social de los ticunas de Arara en la Amazonia colombiana.* Tesis de grado. Universidad de la Sabana. Bogotá.

Rodríguez de Montes, M^a Luisa, 1981. *Muestra de literatura oral en Leticia.* Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Rojo García, J. M. 1991. ¿Las sectas, al servicio del Imperio?. In *Misiones Extranjeras*, 121, 43-56.

Ruz Sampaio, Betty et al., 1985. *Aspectos generales del municipio de Leticia.* CREAD. Leticia, Colombia.

Sampaio, 1985 [original, Lisboa, 1825]. *Diario da viagem da Capitania do Rio Negro(1774-75).* ACA , Fundo Editorial. Manaus,

Samandú, Luis 1991. Pentecostalismo y raíces religiosas populares en Nicaragua. In *Misiones Extranjeras* 121, 65-74.

Sánchez Gutiérrez, Enrique y Arango Ochoa, Raúl, 1991. “Los pueblos indígenas de Colombia en la actualidad: una visión general sobre su población, economía, territorio y sobre políticas estatales entre 1958-1990”. En *Colombia multiétnica y pluricultural.* Escuela Superior de Administración Pública. Universidad del Estado. República de Colombia. Bogotá.

Sánchez Jiménez, Óscar, 1990. *Los ticuna hoy: relaciones interétnicas en dos comunidades indígenas.* Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de C.C. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

Santamaría, D. J., 1990. Pentecostalismo e identidad étnica. In *Cristianismo y Sociedad* 105, 7-13.

Santos, Fernando, 1980. *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglos XV-XVIII.* Colección 500 años, nº 46. Abya-Yala. Ecuador.

Schäffer, H., 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central.* San José: DEI.

Séguy, Jean, 1983. Sociologie de l'Attente. En **Perrot, Charles,** *Le retour du Christ* (71-102).

Sepúlveda, J. 1992. El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina. In *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana* (ed.) Alvarez, C. San José: DEI.

Schultz, Harald, 1959. "Tukuna maidens come of age", *National Geographic* May, vol. LXVI, nº5.

Stoll, D., 1990. *Is Latin America turning protestant?*. Berkeley University Press.

Sullivan, James, 1971. *The impact of education on ticuna indian culture.* Tesis doctoral. Universidad de Texas, EE.UU.

Swartz, Marc, Turner, Victor y Tuden, Arthur (eds.), 1966. *Political Anthropology.* Aldine. Chicago.

Tambiah, S., 1985. *Culture, thought and social action.* Londres.

Terray, Emmanuel, 1975. "Classes and class consciousness in the Abron kingdom of Gyaman", en **Bloch, Maurice (ed.),** *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Malaby Press, A.S.A. Studies n° 2. Londres.

Torres, William, 1987. *Diagnóstico etnológico de la comunidad ticuna de S. Martín de Amacayacu*. Inderena, Archivos del Parque Nacional Amacayacu.

Ullán de la Rosa, F. J. 1994a (Feb-Apr). Notas de campo.

1994b. El sistema de parentesco de los ticuna ante los procesos de cambio social y aculturación. En *Actas del I Congreso Internacional de Antropología en Extremadura*. Olivenza.

1995 (Jun-Sept). Notas de campo

1998. El caleidoscopio indígena de Latinoamérica: visión panorámica de la situación actual y la proyección futura de los pueblos indios del continente. En *Misiones Extranjeras n° 165*. Mayo-Junio.

Uriarte, Manuel J, 1986 [original de 1771]. *Diario de un misionero de Maynas (1771)*. Monumenta Amazónica. Iquitos.

VV.AA., 1992. *Geografía Física*. Cátedra. Madrid.

VV.AA., 1987. *Recordando 40 años. Instituto Lingüístico de Verano, 1946-86*. Editorial Gráfica Pacific Press. Lima, Perú.

Valderrey, J., 1986. Las sectas en Centroamérica. In *Medellín* vol. 12, n.45, 193-140.

Valverde, J., 1990. *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*. San José: DEI.

Vásquez Rúa, Stella, 1970. *Algunos aspectos de la cultura ticuna*. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes, Bogotá.

Vázquez, Francisco, 1987. *Relación de todo lo que sucedió en la Jornada de Omagua y Dorado, que el Gobernador Pedro Orsúa fue a descubrir con poderes y comisiones que le dió el Virrey Marqués de Cañete, Presidente del Perú. 1560-61*. Ediciones Grech.

Viéitez Cerdeño, Soledad. 1992. *El Amazonas: perspectiva etnohistórica*. Colección Akal Las Américas, nº 17. Madrid.

Viers, Georges, 1987. *Climatología*. Oikos Tau. Barcelona.

Villaman, M. J., 1991. Condiciones de surgimiento de las sectas fundamentalistas. In *Misiones Extranjeras* 121, 15-41.

Vinhas de Queiroz, Mauricio, 1963. "Cargo cult na Amazonia: Observações sobre o milenarismo Tukuna", en *América Latina*, vol. 6, nº4. Rio de Janeiro, Octubre-Diciembre.

Wach, Joaquim, 1944. *Sociology of Religion*.

Wallace, Anthony, 1966. *Religion: An Anthropological View*. Random House. New York.

Wallerstein, I., 1992. World System versus World Systems: A Critique. En *Critique of Anthropology*, XI, nº2, pags. 189-194.

Weber, Max, 1993 [1944]. *Economía y sociedad*. F.C.E.. Madrid.

Wilbert, J., 1972. Tobacco and shamanistic ecstasy among the Warao Indians of Venezuela. En **Furst, P.T.,** *The Flesh of the Gods: The Ritual use of Hallucinogenics*, pp. 35-83.. New York

Worsley, Peter, 1968. *The trumpet shall sound*. Londres.

Yinger, John Milton. Social aspects of Religion. En *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1981. Vol XVIII, pgs. 604-620.

APÉNDICES Y DOCUMENTOS

Apéndice I: Grabados de viajeros del XIX.



Ticunas del siglo XIX. Arriba, guerreros y mujer ticuna delante de una maloca, según Osculati (1854). Abajo, la *pelazón* según Marcoy (1869).



**Apéndice II: Formularios de las misiones
jesuíticas del siglo XVIII.**

(extraídos de Uriarte,
Diario de un misionero de Mainas, 1771)

Modo de bautizar Ticunas, según la lengua inga

PREGUNTA: *¿Te aguina coema Santa Iglesia entana?* —RESPUESTA: *Dios ganacha cuan.*

P.: *¿Dios ga cocuama te a que en coue?* —R.: *Rauinanigua imue-refsa maguè (est vita aeterna, etc.).*

P.: *¿Tachiere cuia que inre?* —R.: *Icha inre.*

P.: *¿Aire Nemanè he què?* —R.: *En ta ta he.*

P.: *¿Aire rina re in mue?* —R.: *Echatae. Egotelinio, etc.*

P.: *¿Neepi quae Dios Nanate aireuana y ima? ¿Raitinani, Yam anani nanac?* —R.: *Nai-cha qua hè.*

P.: *¿Naïpe que e Jesu Christo, ne yo-acatate, dama Virgen Santísima Maria entava tecene na coahua, na uni?* —R.: *Ne i cha quae.*

P.: *¿Ne epi quae Espiritu Santo emtena Santa Iglesia Chatolicac, Santoque aire que, nequecanaque (idest communiter diligunt) Chie aïreni yo ainci que tamassina reme, e marechi nemae? ne ico qua?* —R.: *Nei cha quac.*

P.: *¿Na a icoema, coechà guerca?* —R.: *Ne echagueima (Repetitur.) Ego te Baptizo in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti: Amén.*

Marcasca cuna aillucuna canguichi guaguapac; y pacpac Yaya papas Mamac Dios parte manta. El Parentesco. Yeco caque, Pereque enai, Na a que, Nema Nae, Nanate, Dio entana.

Conanca chique cocuque, coentana chaque hihue yeque cuteauaque Me que Dios tave.

MODO DE CONFESAR LOS TICUNAS NUEVOS

¿Sabes, hijo, que confesando al Padre Saitus, malos hechos, palabras y pensamientos, sin callar nada, Dios te librará del infierno y te subirá al cielo?

Neena quate chauaque, cuma que confessaco, chien egue que, chien areque, chiena macoa guè, ta huicoahe, Dios te co ichuguanfi egua tamaco guan que Dios ta Rauna coguinca.

—¿Has dicho: no hay Dios, no hay infierno, no van allá los malos? O que † yanga dicen los Padres esas cosas † (sin fundamento). *Name queque areque: tauque ye Dios naqua; tau ne ya hee ayapi: † (Patiri) tama ema aya pebe chia e egueque?* —Sí, Jun. —No, tau.

—¿Cuántas veces? —¿Nore pue cani? 1º Yo aquena. 2º Ture puecane. 3º Tamae Pue que ne. 4º Neque mai aane. 5º Gume (mano). Muchas veces: *Mue puecane*. Pocas veces: *Nae = puecane*.

—¿Has sido brujo, has llamado a los brujos para curarte soplando? —¿Cuyuee encomae, tegmacae, numanaque nacoe Yo uehe, coenta rui enca? (R. Jun, ato, ô tau, etc.) *cou agò, estando enfermo.*

3. ¿Has adorado o llamado al diablo? —¿Coto uma eca ta achi, nu mañá coe?

—¿Has creído en truenos, pájaros o sueños malos? —*Naegà que qua chiè. Nani, veri namé ahè, coanique cò, Chian quecu pigò.*

4. ¿Has faltado domingos y fiestas a Misa? —¿Tauè domingo, fiesta e ane, Cutae Misa en re rauca; coaco (de pereza)?

5. ¿Has enojado a tu padre, madre y a los viejos o viejas? —¿Conogue que cacu Nate ienco Noquè cue, ya co ù, Yà á, cunuec?

6. ¿Has peleado o pegado a otros? —¿Conoeé taguama tacuna?

7. ¿Has matado o querido matar? ¿Te has alegrado de que otro muera?

—¿Tegue caso Má, Hea (Guam nino brata)? ¿Bua, cuna chae catema, cumea-hè catacua yoco?

8. A la mujer: ¿Has tomado hierbas para no parir? ¿Has matado la guagua [guagua en inga es criatura]?

—*Cue hue ya co hè a quenca. ¿Ten ricò ma haa gapua? ¿Eres casado?, ¿casada?*

—¿Has pecado con casados?, ¿casadas?

—¿Cue guetae? Lo mismo a la mujer: ¿Cue via Eguetama? A la mujer: ¿Cue ocerè Yutema? ¿Muchas veces? ¿Rumacani? ¿Con parienta? ¿Curiaçama?

9. ¿Has jugado deshonestamente con hombres, con mujeres, contigo solo? ¿Has tenido polución? ¿Pensando en mujeres u hombres? ¿Has hablado deshonestamente? —¿Encama ten coema Eama, Yatama, coguamàtene coemà, coguema Eucarecohee? ¿Eguian curico e goegò? ¿Yeuteta, curicoegoego?

10. ¿Has hurtado vestido, hacha, machete, plátanos, yucas, veneno, fisgas, hamaca, pampanilla, algodón, etc.? —¿Cohiè Petacà, machetaca, tegchamanca, tuataca, tei, gori (bodo quera, hiè), Neunipate, Nepà idem pampanilla (teh mullu, chaquirã, aguja, anzuelo, cachuru, Ucuo, Paba, Matz, Chieca)?

11. ¿Has mentido y levantado testimonio? —¿Rumecanico ari? ¿Te cu ariabe?

12. ¿Has deseado casadas, solteras para pecar? —¿Caina canta ahua cutegma chàè? ¿E he enta? A la mujer: ¿Cutegmachae e he enta?

13. ¿Has deseado cosas ajenas? —¿Tagcantae cuna huchae?

14. ¿Sois borracho? —¿Cunaie temaque cunaiu?

15. Exhortación: Hijo, o hija, mucho has enojado a tu Padre Dios; duélete mucho: *Chu aque, temaque, cana yeguai coapen Dios; nague chàè tegma.* —Que con tus pecados merecistes ir al infierno; por eso aborrécelos, escarmienta: *Cu Auca emaco engue e maquena-guè chàè, aya peenau. Ta u-ama que yeguae necana ice cuán María chai.*— Mira, en el infierno no hay comida, no hay bebida; siempre se quema el que muere en pecado; Témele: *Nenarao. Natauani cha-mitauani egue. Erigu macha ti ou, he siyeque. Yoa. Enamue ayape.*

Pide a Dios te suba al Cielo, para alegrarte y descansar, viéndole siempre.— *Nena queu Dauna cuaun que henca, emaquè quía enquenca, encuri ahenca, Dios Oin ragu.*

16. Por penitencia, ven a Misa el domingo y al Rosario; no tengas pereza.— *Patiri penitencia coena mohe, domingo Yani Misa en-rirau, sabado Yani Rosario enye-eh, Tavincoahe.*

17. Di ahora conmigo: Señor Dios Jesucristo, en ti creo, en ti espero, a ti te quiero sobre todo, porque sois muy bueno; me entristezco de haber pecado contra ti y porque temo al fuego del infierno; no pecaré más con tu ayuda; no me emborracharé, no mentiré, hurtaré ni andaré con otras mujeres; perdonadme, Señor, y llevadme al Cielo.— *Chanaeguacata: † Chante Jesuchristo Dios choaeinque, cucachi que euque erimeitã en, etc.* Como está arriba, folio 20, 2º

**Apéndice III: Pinturas faciales
de los diferentes *kü-a* ticunas.**

(Fuente: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar).

Cowakā

Nazón Garra kowakāā

Grulla

Nazón Grulla Yaurukāē

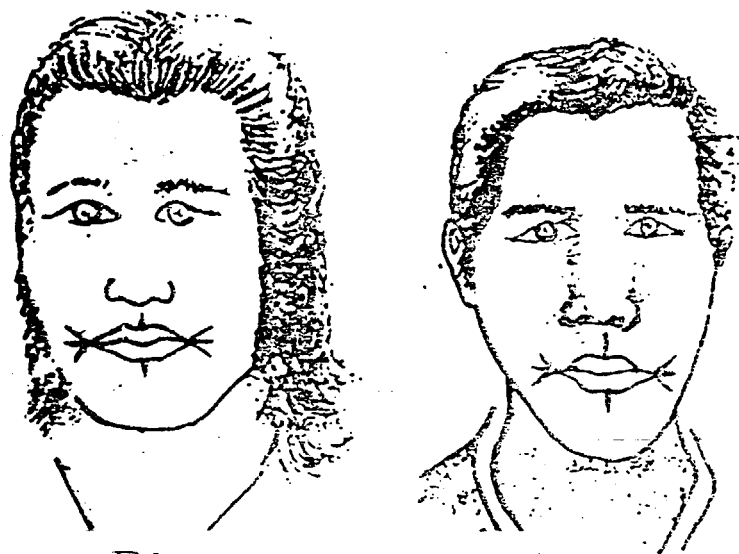


Figura N° 01

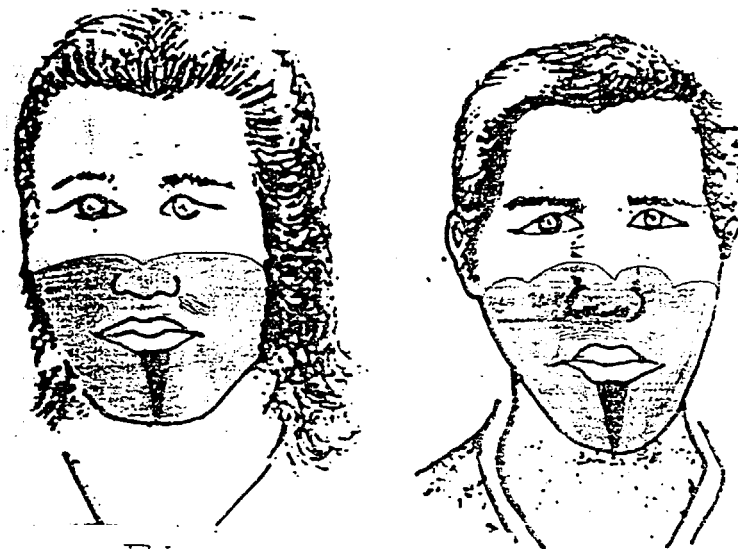


Figura N° 01

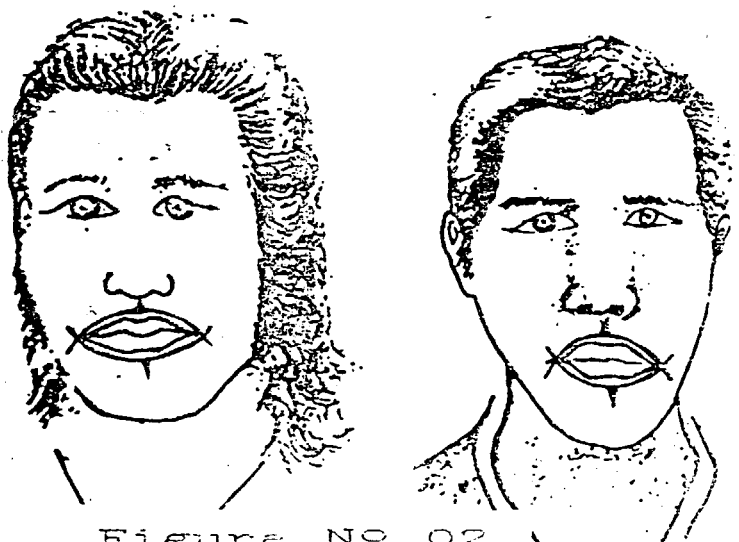


Figura N° 02



Gallina

Nazón Gallina ota



Figura Nº 01

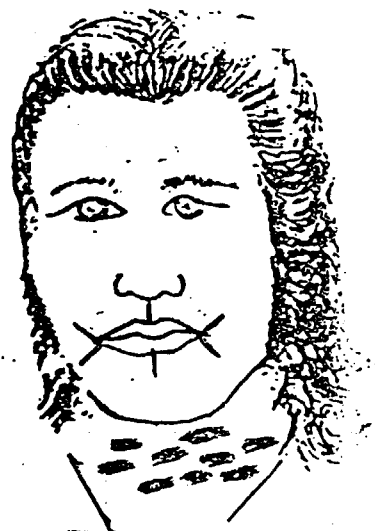
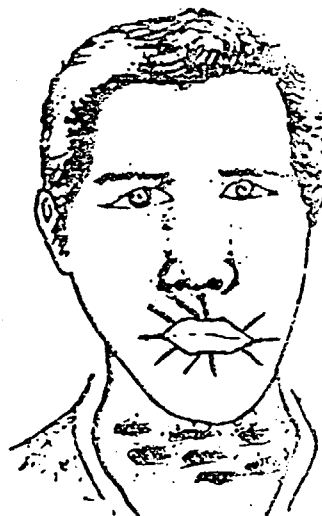


Figura Nº 02



Gallina

Nazón Gallina ota

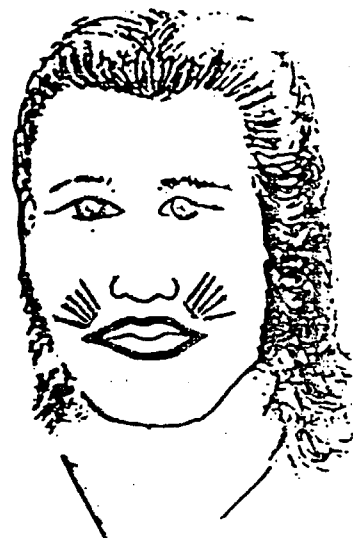
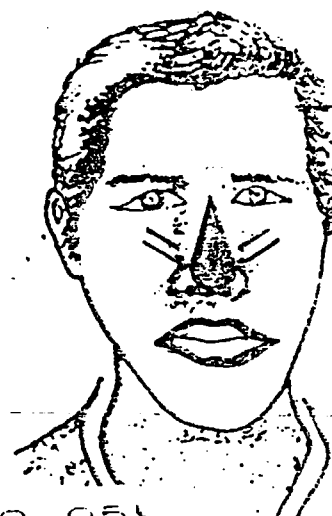


Figura Nº 03



tucan

Nazón Tucán Tau

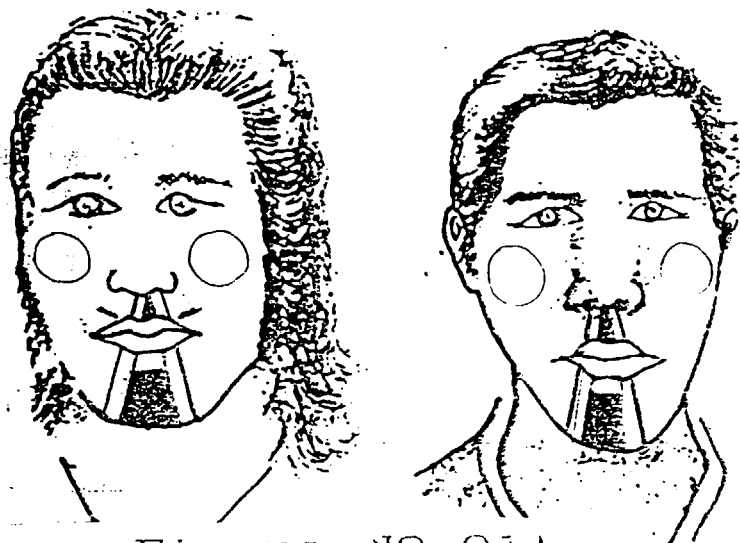


Figura Nº 01

Perdiz

Nazón Perdiz gügakaä



Figura Nº 01



Figura Nº 02



Guscamayo

Nazón Guscamayo goukaâ

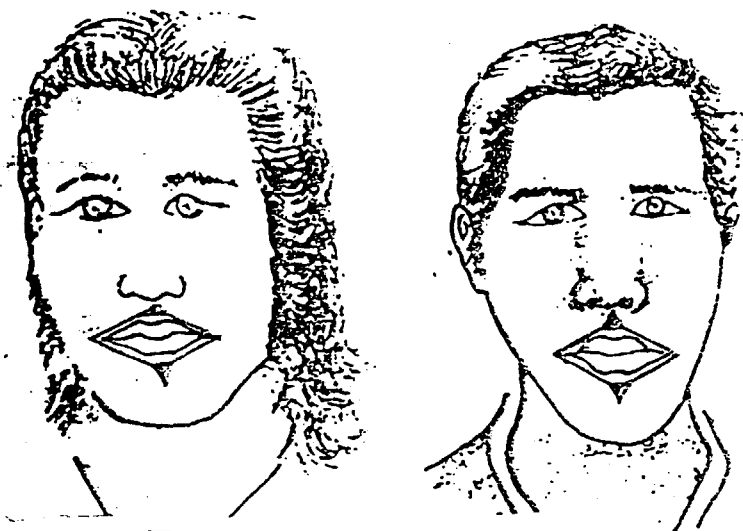


Figura Nº 01

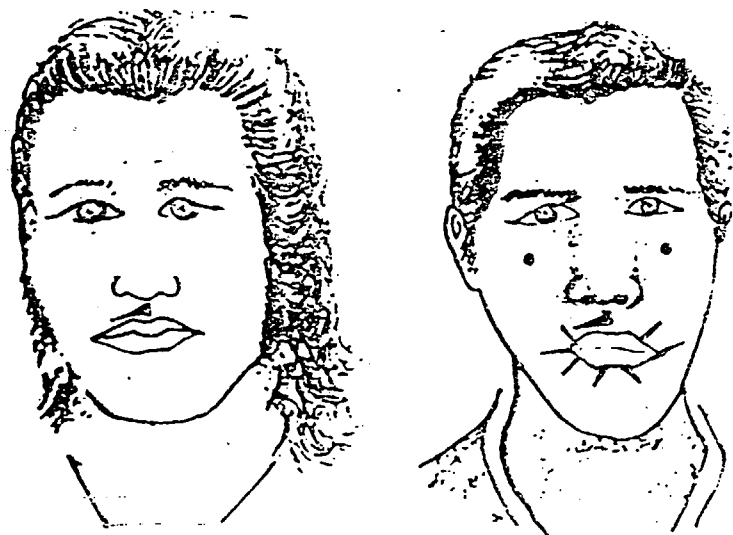


Figura Nº 02

Lorito

Nazón Lorito âtakaa



Figura Nº 01



hent and

Nazón arbol Gená

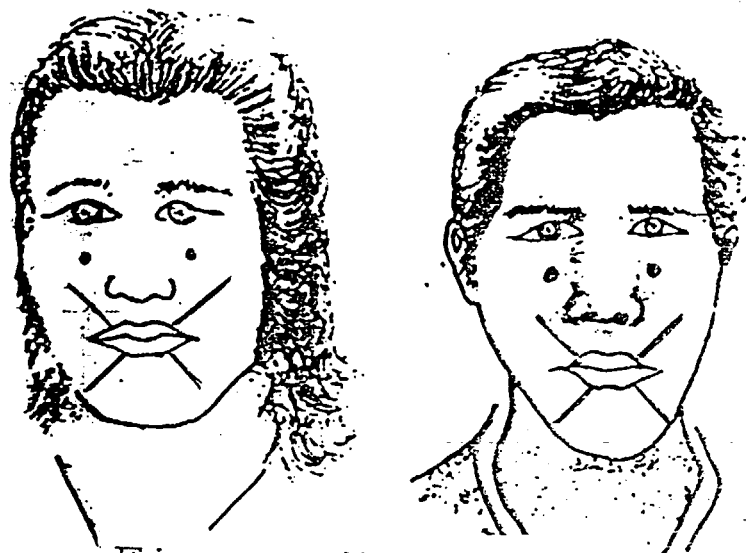


Figura N° 01



Mico Gená

hare

Nazón Tigre áikaa



Figura N° 01



Figura N° 02

Nazón Paujil Gunakaã



Figura Nº 01

Paucara.

Nazón Paucara barukaã



Figura Nº 01

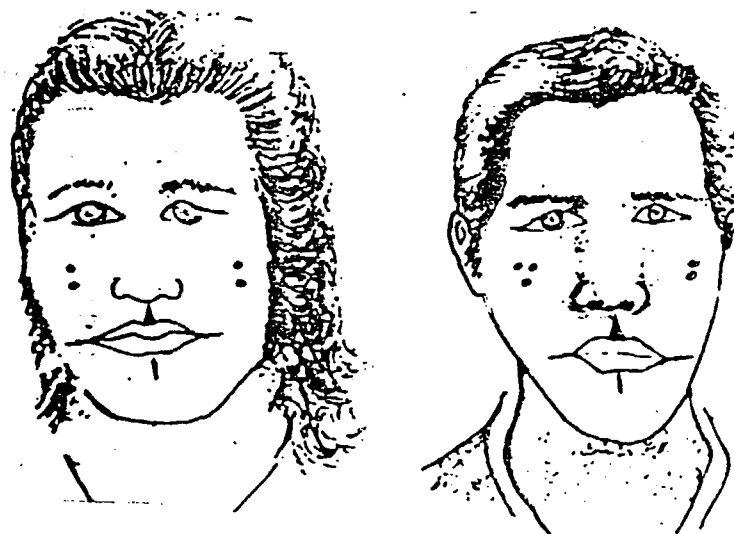


Figura Nº 02



Figura Nº 02

Aguaje

Nazón Aguaje temakaã

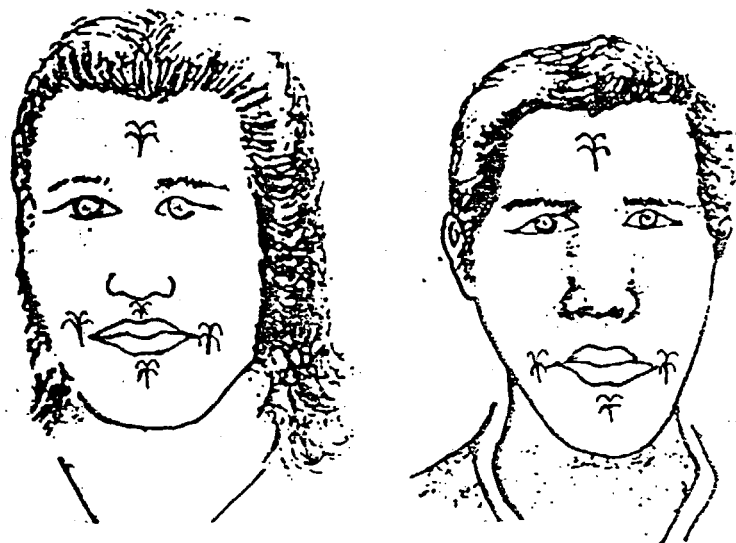


Figura Nº 01

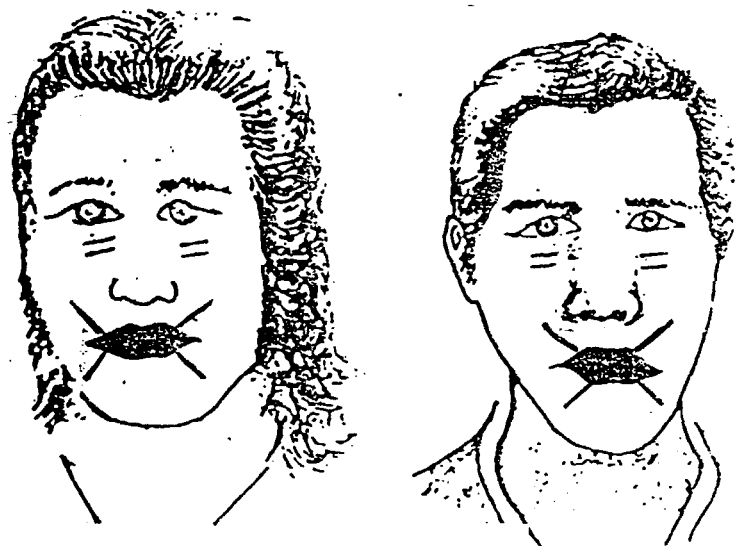


Figura Nº 02

Arriera

Nazón Arriera naiYuuk



Figura Nº 01

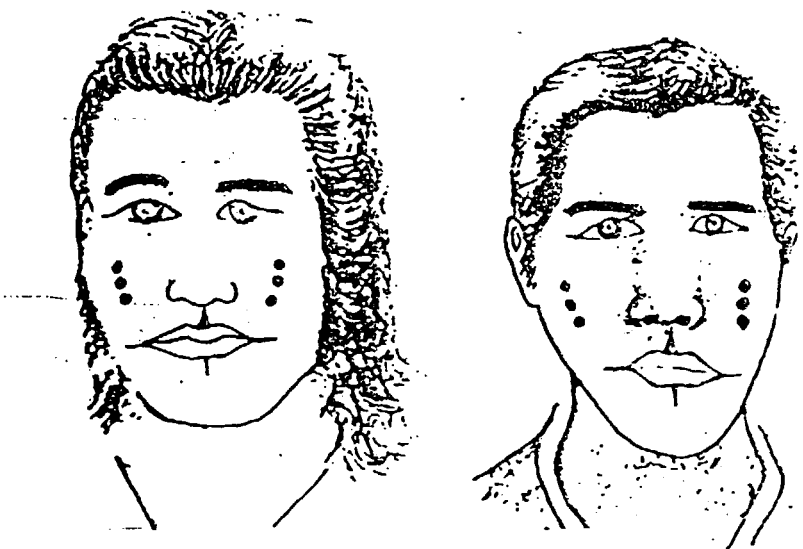


Figura Nº 02

Cascabel

Nazón Cascabel árukää

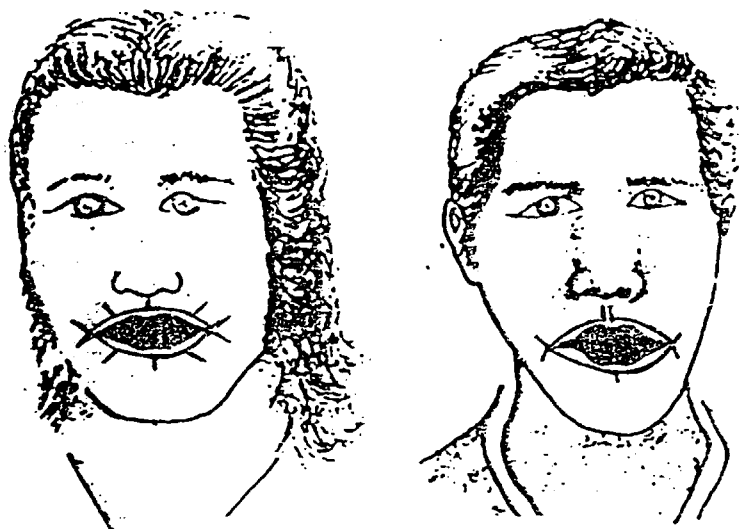


Figura N° 01

huito

Nazón Huito ékaä

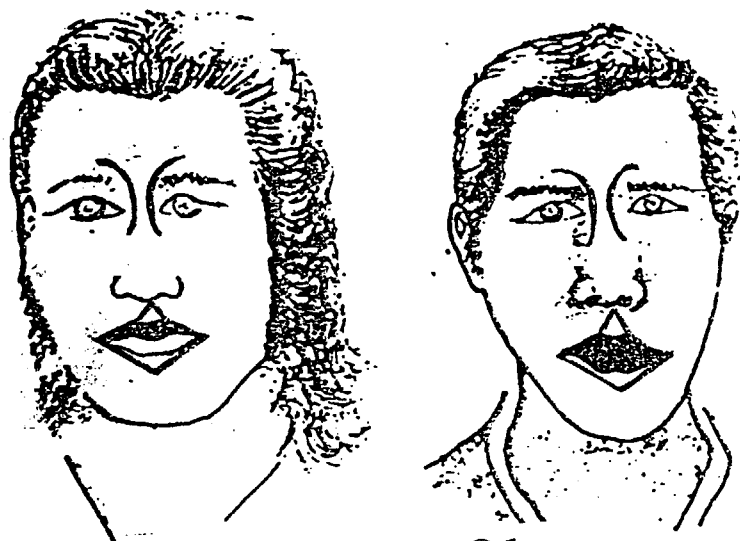


Figura N° 01

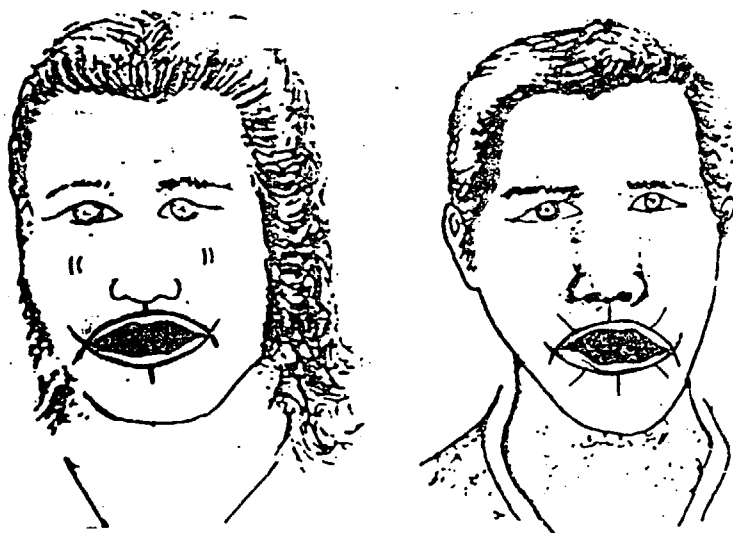


Figura N° 02

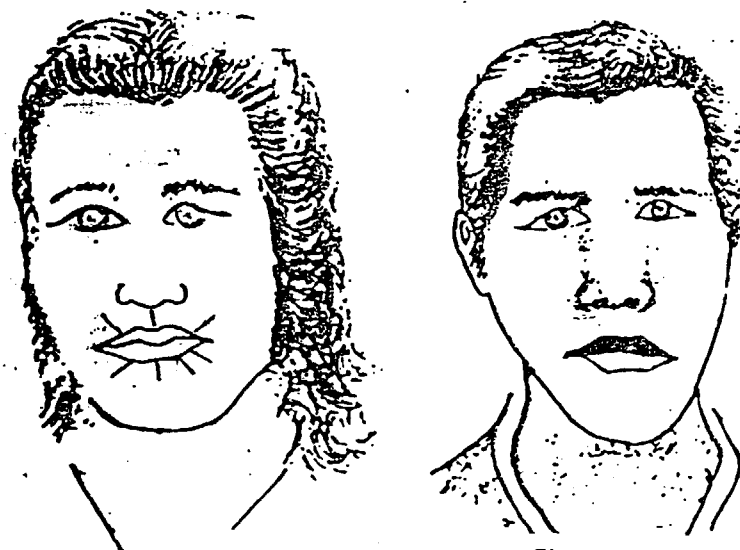


Figura N° 02

**Apéndice IV: Extractos de *Ngi'a*
Tanaütchicünaagü. Um manual da escrita
(Cartilla de escritura ticuna), Centro Magüta,
Ministerio de Educação. Benjamín Constant (Brasil), 1992.**

NGI'Ä TANAÜTCHICÜNAAGÜ

um manual da escrita



MAGÜTA: CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA DO ALTO SOLIMÕES
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SECRETARIA NACIONAL DE EDUCAÇÃO BÁSICA

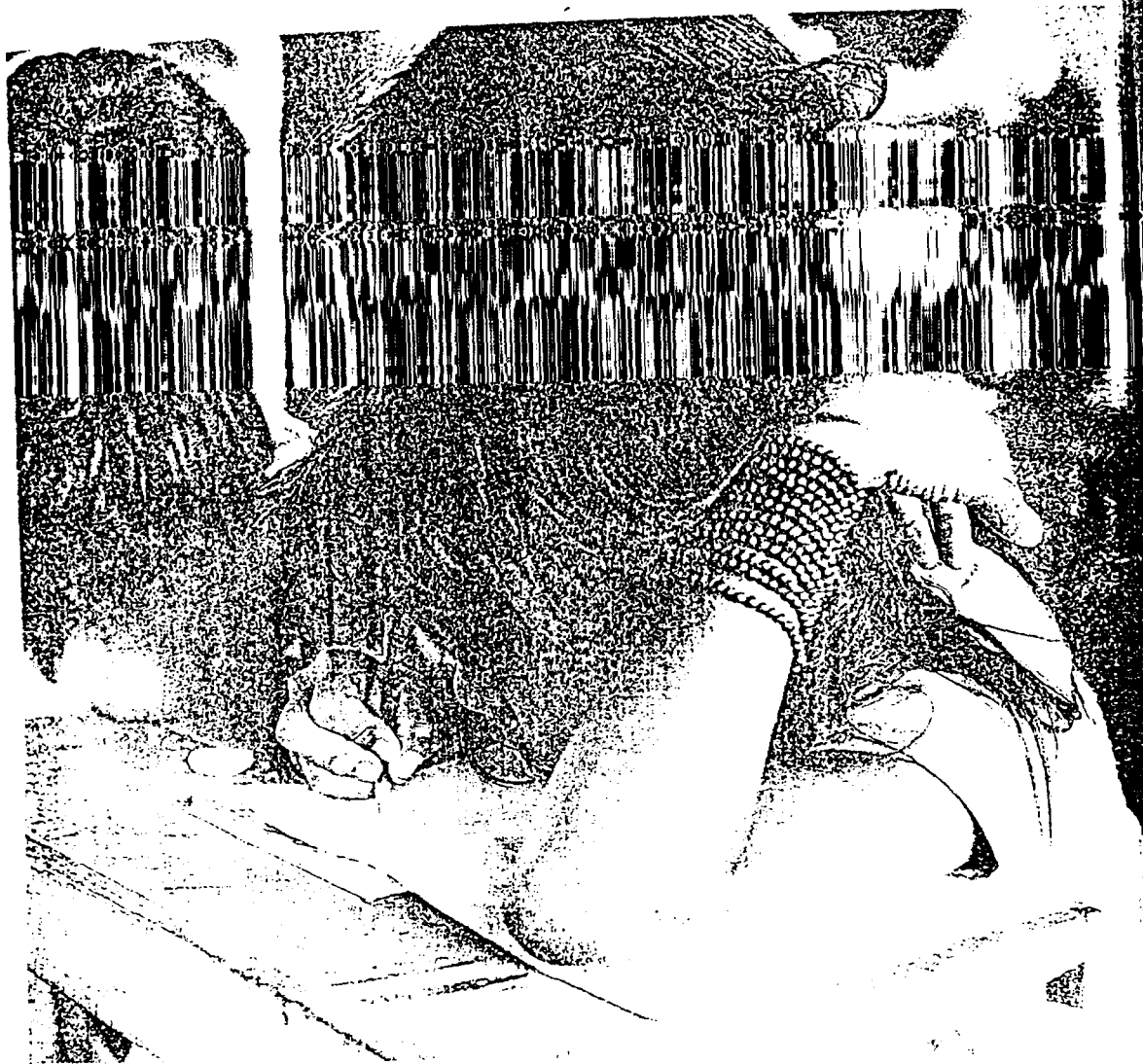
BENJAMIN CONSTANT • BRASÍLIA

1992

*Caraboya do Capitão Geral do
Ticuna*

R.

a escrita

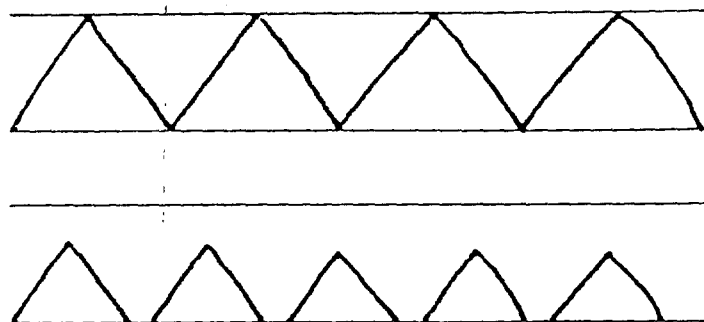


RÜ YIEMAGU RÜ MAGÜTA ARÜ DUÛ'ÜGÜ
TI'İGÜ DUÛ'ÜGÜ TAUGUMA YA O'É TI'İGÜ.

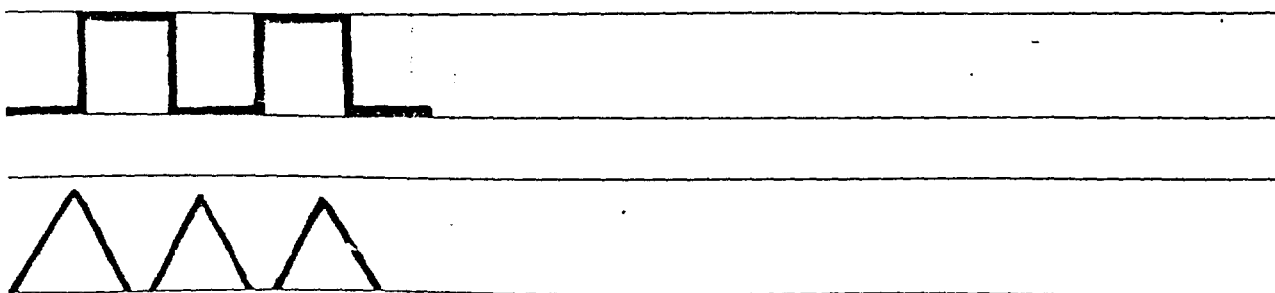
*Nós somos o povo Magüta,
o povo que vai viver para semp*

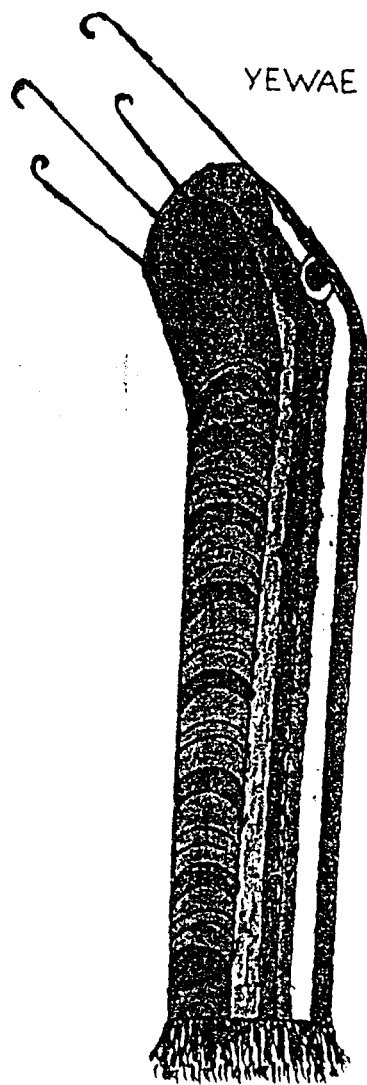


Para pintar:



Para completar:





Desenhar os enfeites das roupas dos mascarados:

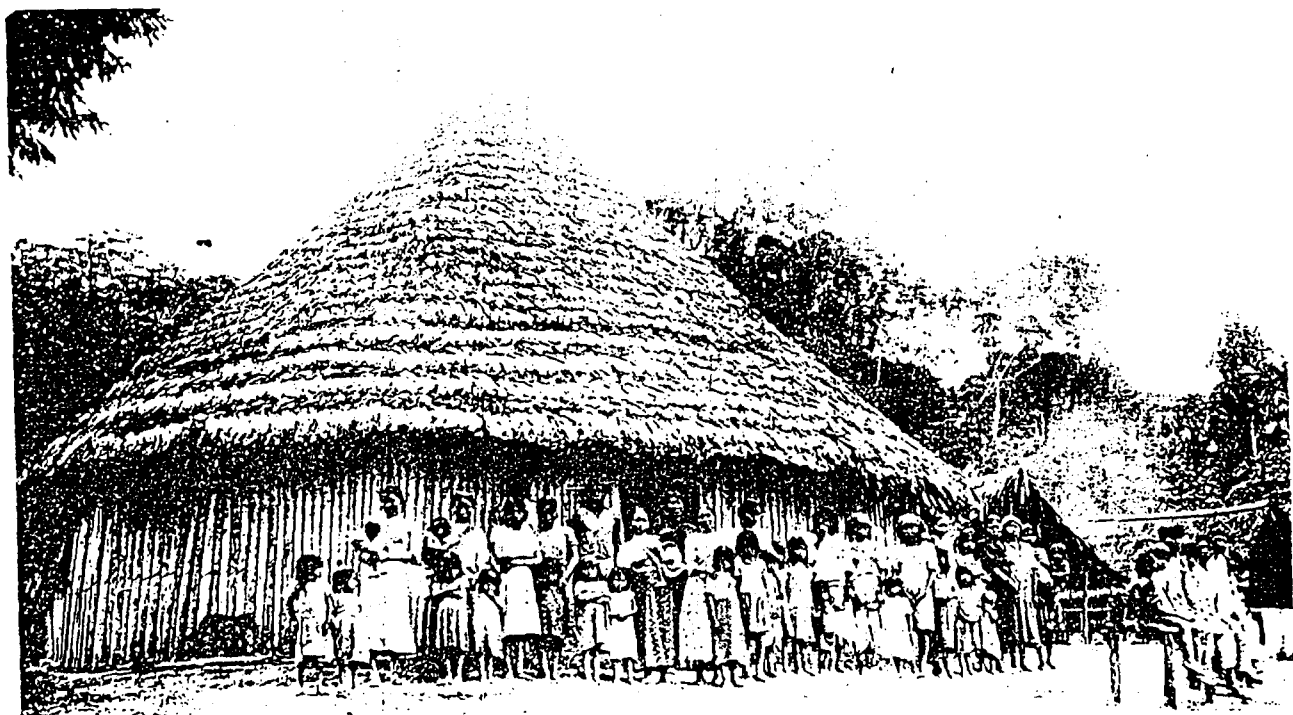


Foto de 1930 - Igarapé Belém

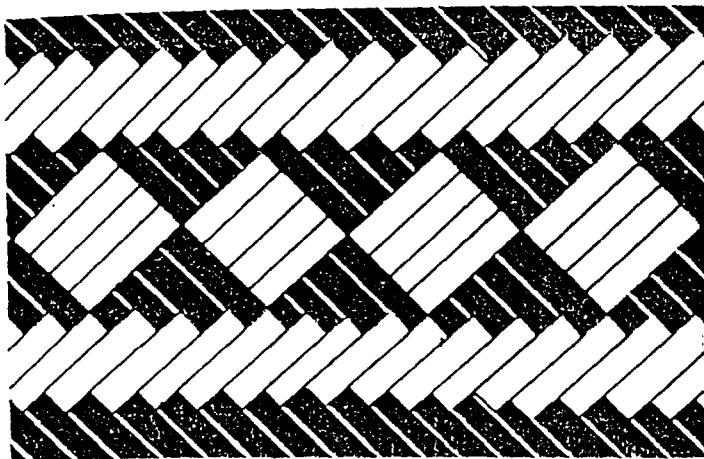


Foto de 1930 - Igarapé Tunetú

Pedir para um velho explicar como eram as casas de antigamente.

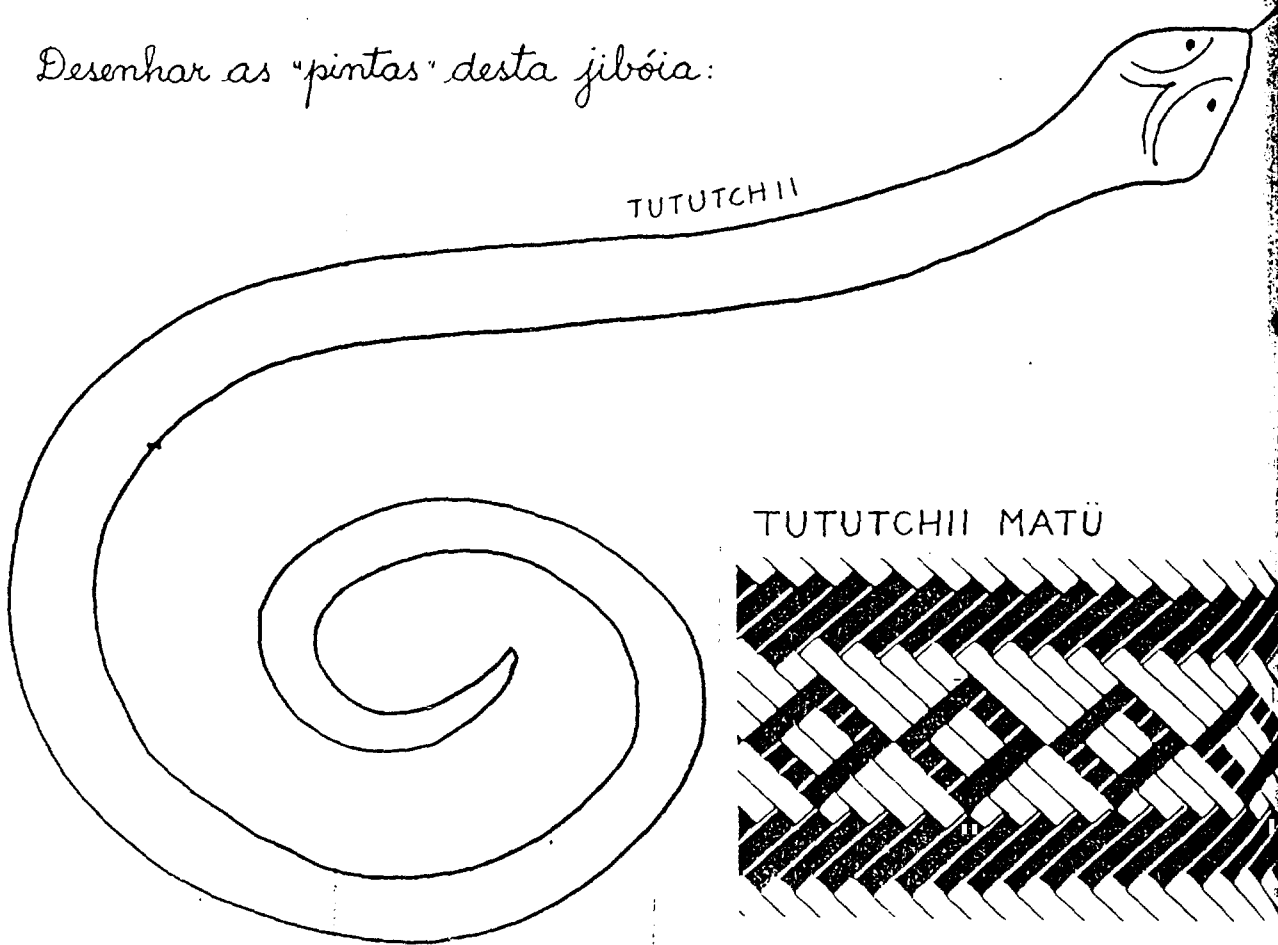
Desenhar uma casa daquele tempo:

PAIWECÜ MATÜ

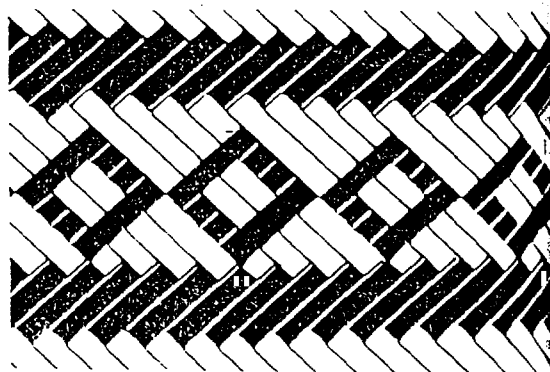


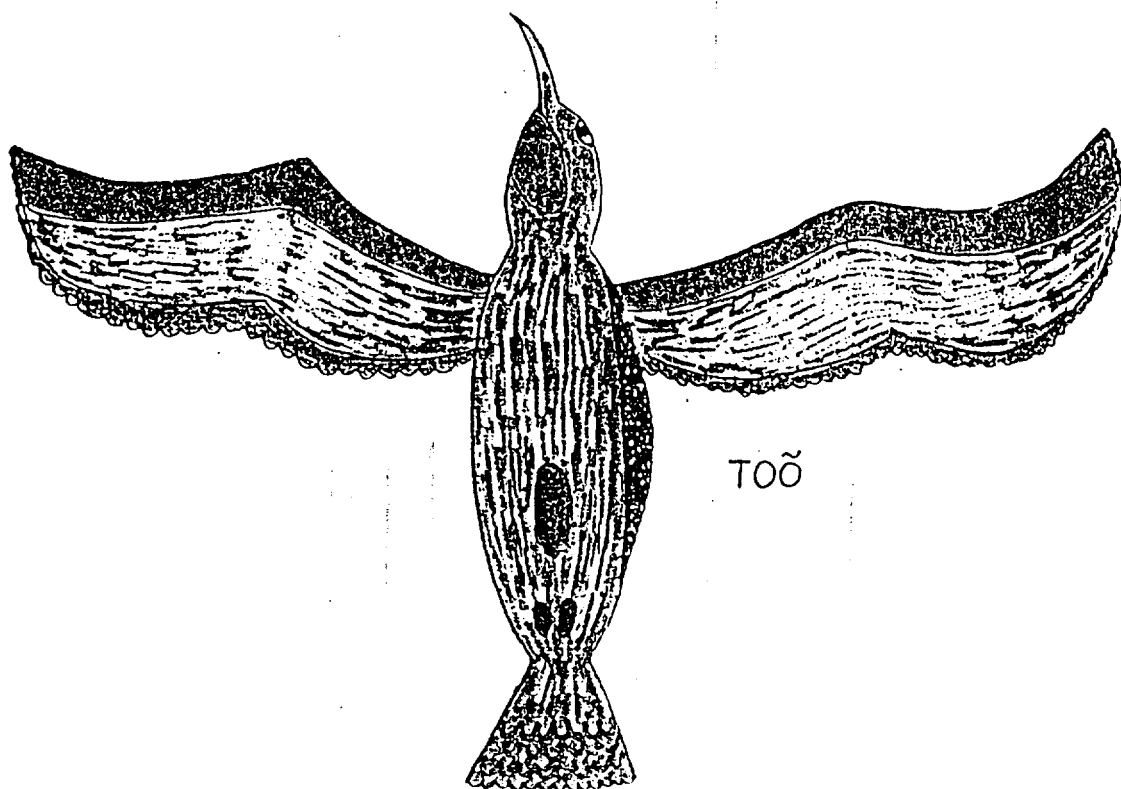
Desenhar as "pintas" desta jibóia:

TUTUTCHII

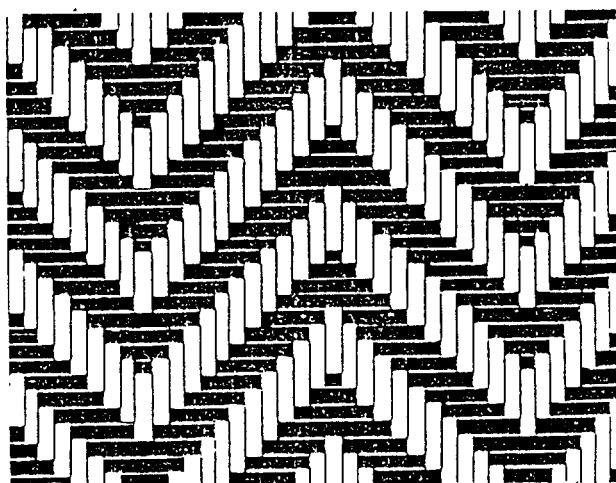
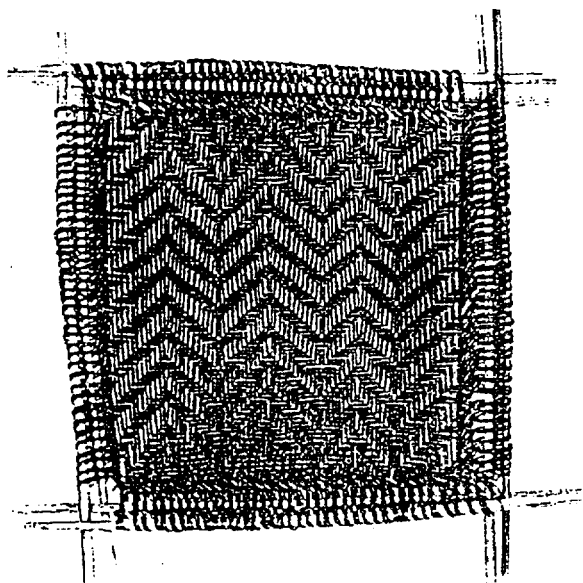


TUTUTCHII MATÜ



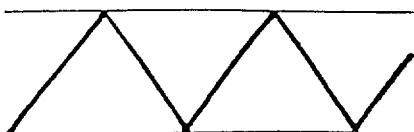


TOÕ

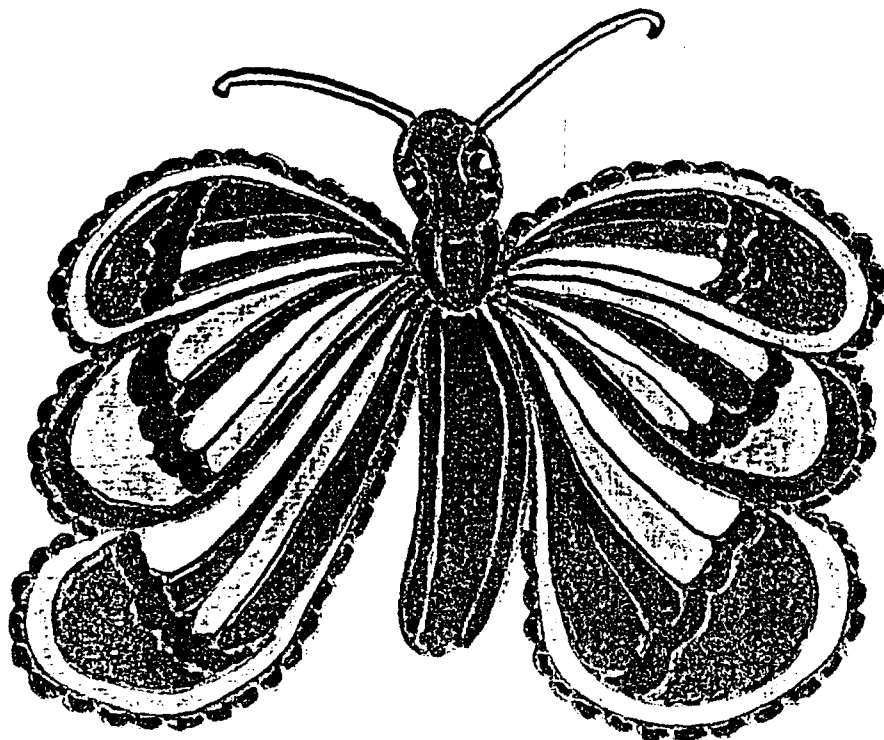


TOÕ PEATÜ

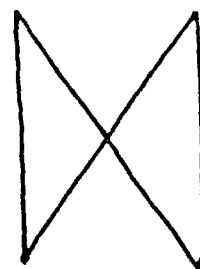
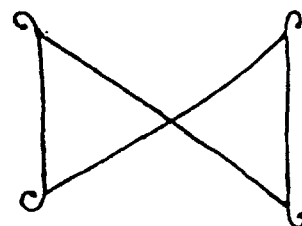
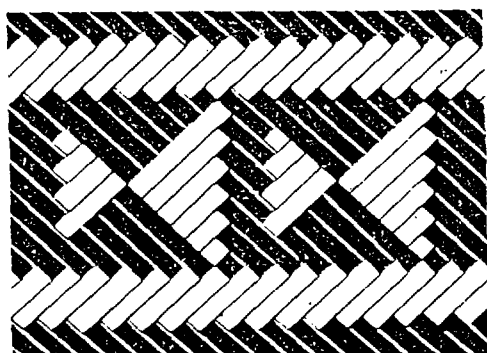
Completar:



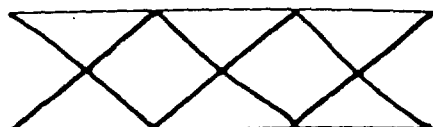
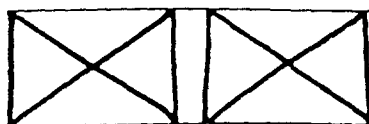
DURI



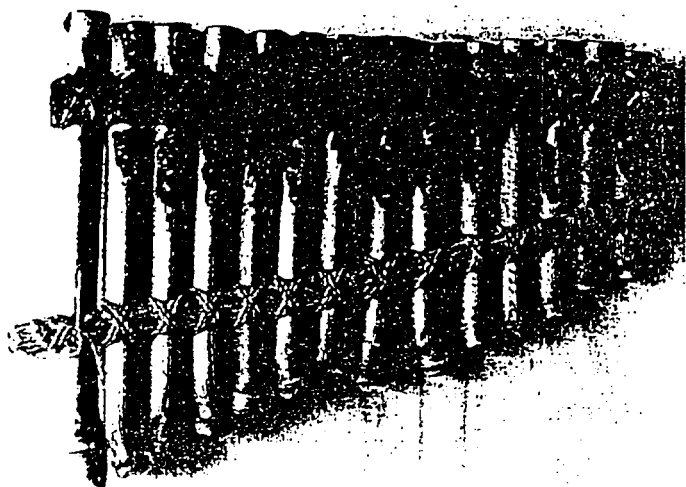
DURI MATÜ



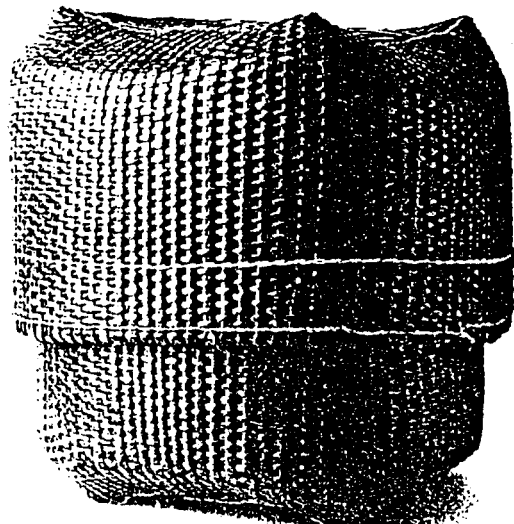
Para completar:



Desenhar a flauta e o cesto:

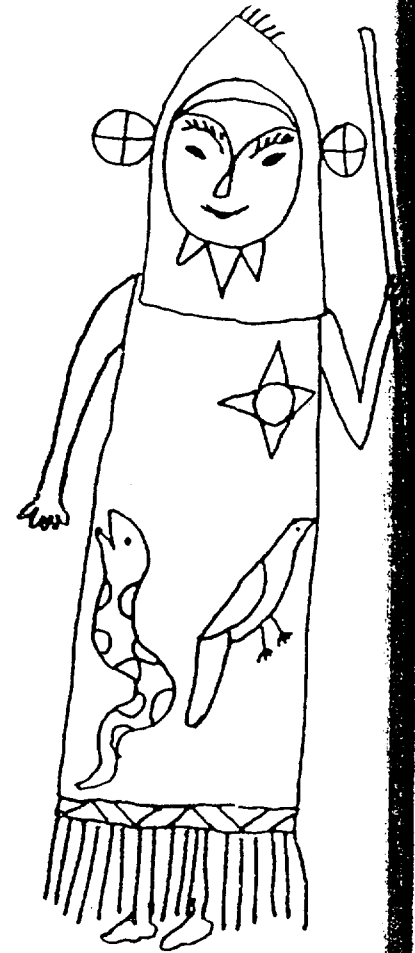


TCHECU

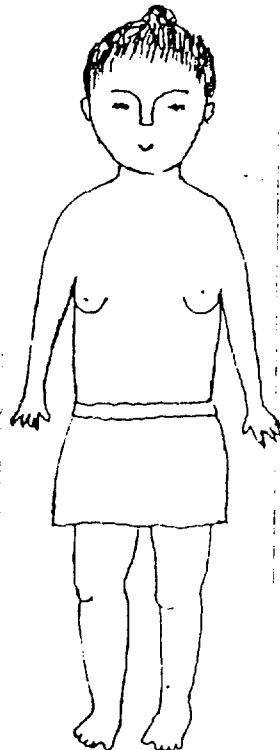
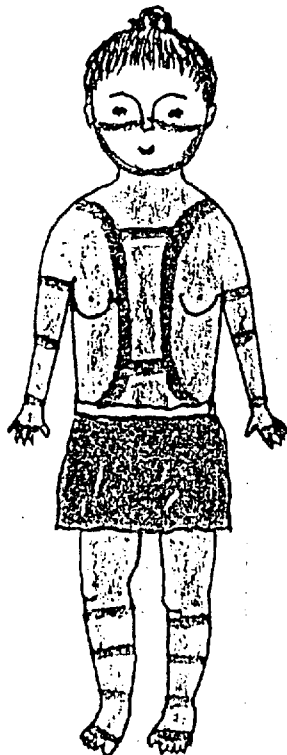


BURE

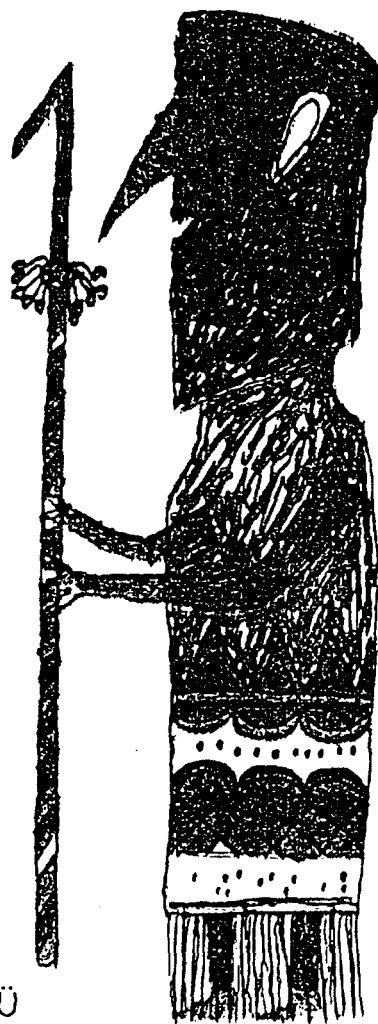
Desenhar outros objetos:



Pintar a worecii.

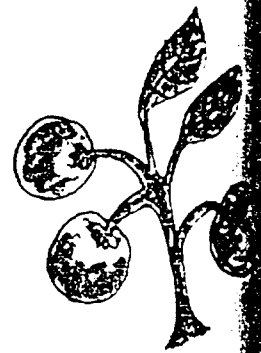


*De que frutas se tiram
tintas para pintar a worecii.
Desenhar as frutas.*

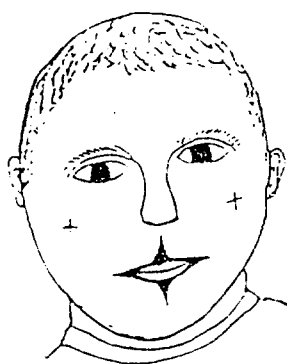


TOÜGÜ

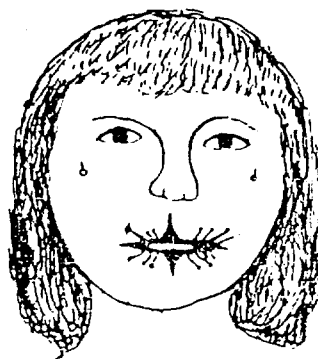
Desenhar os enfeites:



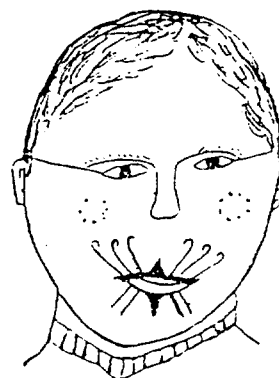
E



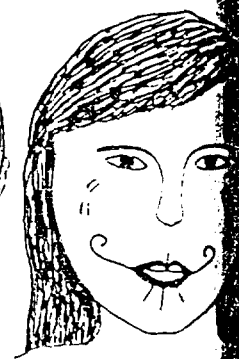
NGU'NÜ



E



AI



NGO'Ü

Pedir para o professor contar a história da
origem das nações.

Recontar a história.

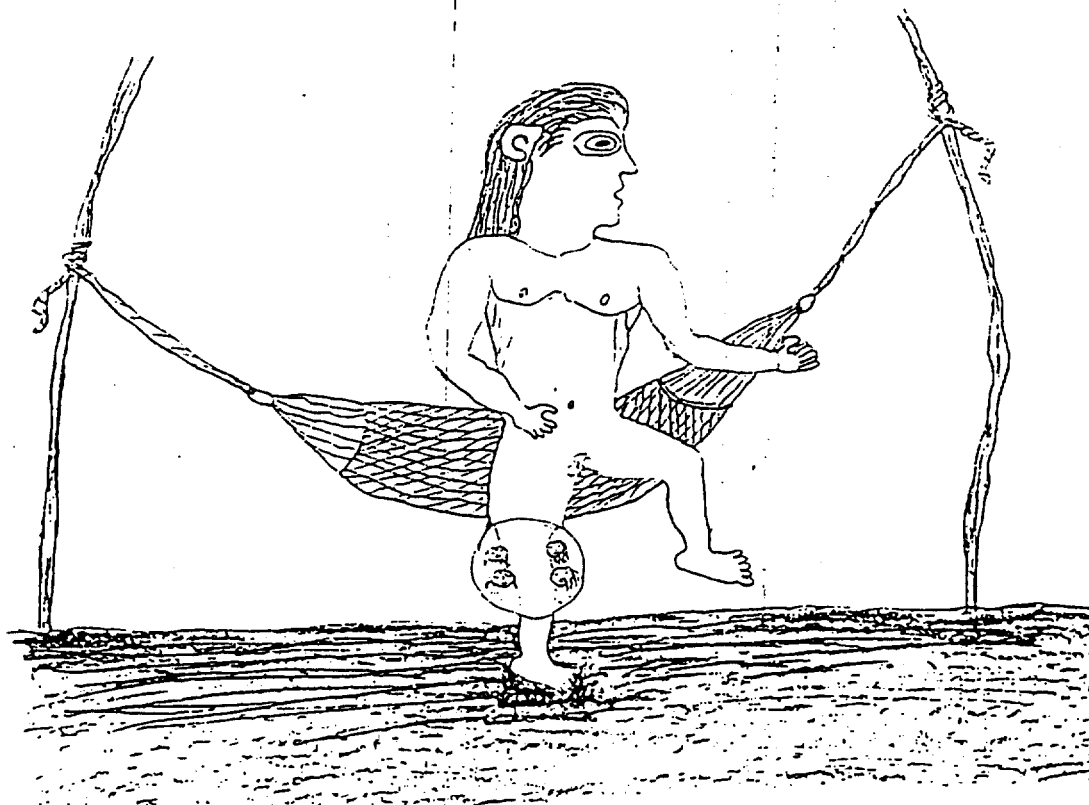
Desenhar a história.



Desenho de 1857 - festa da worecii



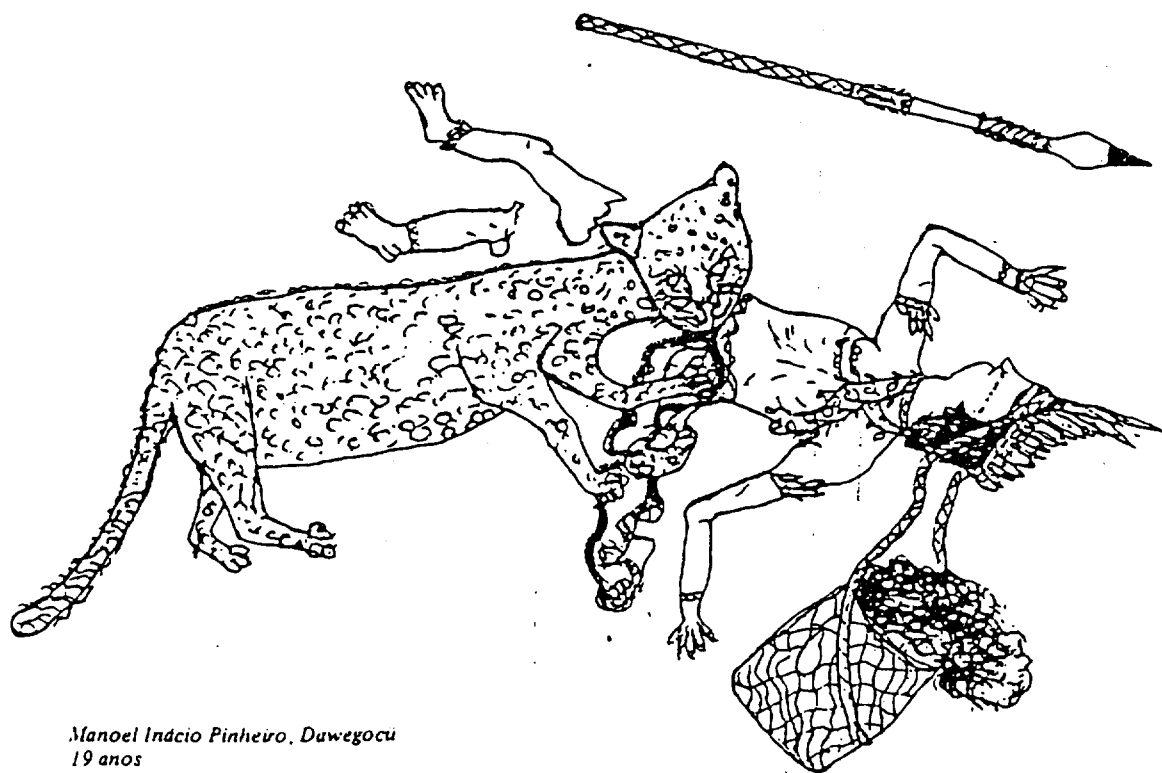
Apéndice V: Dibujos sobre la mitología ticuna.
(Extraídos de *Torū Duū'ügū. Nosso povo*,
Museu Nacional et al., 1985. Riode Janeiro (Brasil), 1985.)



Pedro I. Pinheiro, Ngemiatucu
39 anos
Vendaval



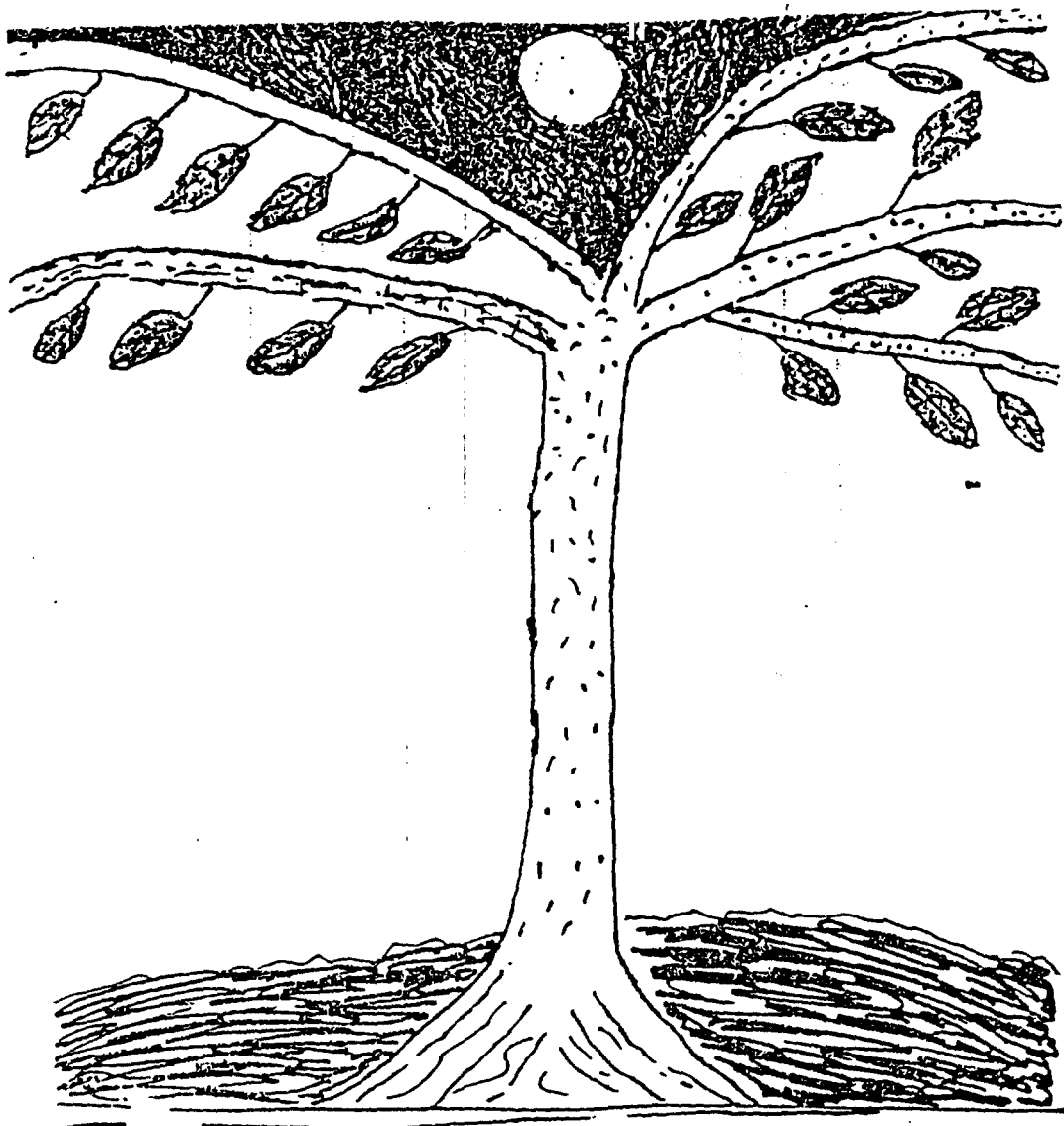
Manoel Indcio Pinheiro, Dawegocü
19 anos
Vendaval



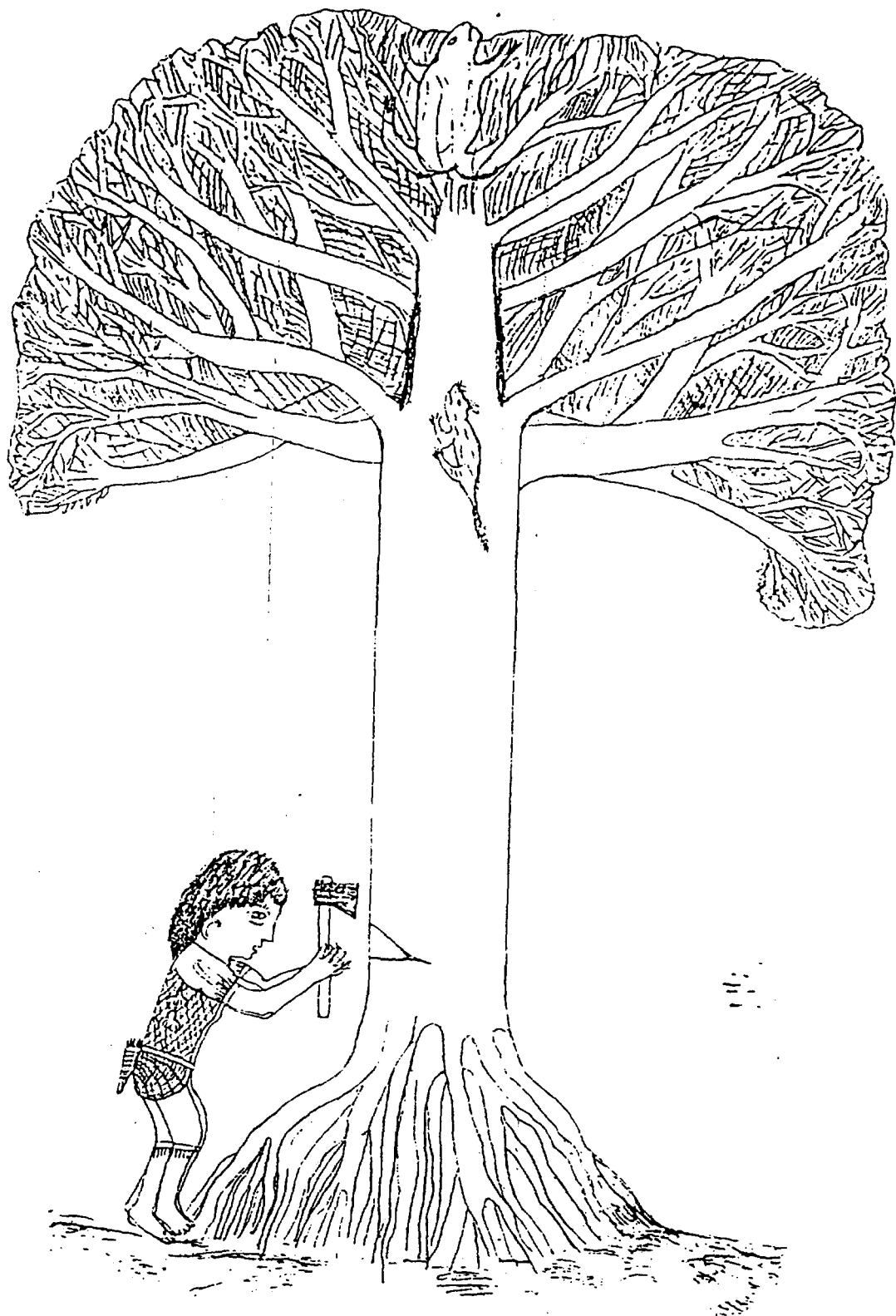
Manoel Indcio Pinheiro, Duwegocu
19 anos
Vendaval



Manoel Indcio Pinheiro, Dawegocu
19 anos
Vendaval



Samoel Ramos, Vaimecu
39 anos
Piranha



Ondino Arapaço, Tchocürocü
30 anos
Yendaval

Apéndice VI: Estatutos de la Orden Cruzada.

CARTA DE RECONCILIAÇÃO E NOVO RENASCIMENTO

Atenção irmãos: 1º mais labor, 2º mais amor, 3º mais confiança, 4º mais esperança, 5º mais perseverança, 6º mais fervor e 7º mais honestidade.

Caríssimos e ouvintes apresente aqui este memorial ao público da futura cidade de São Paulo de Olivença com especialidade dirigidos esta diretamente a distinta e honrada pessoa de senhor dom Alair Ramos como amigo pessoal e grande irmão na fé em Cristo Jesus. Nesse Senhor, Eu como missionário de coração de Jesus e vidente das palavras Divinas e das visões celestiais que eu não sou digno de revelar a certo indivíduo, cujas as palavras Santas se refere a uma Cruz emblemática da redenção, e cujas vez ao mesmo tempo se refere a vez do Pai ~~xxxxxx~~ Celeste a vez de Cristo, a vez dos Apóstolos e nessa vez, cujo sentido me autorizava para levantamento de uma Cruz, de uma Ordem, de uma entidade ou uma engrenhagem ou conjunto de aderados xadros e crederes de Deus vivente em espírito e verdade no qual me disse essa vez no ano de 1944 no sul Minas Gerais ao lado de minha capela da sagrada família. Repito: A vez me disse, Jesus de forma pessoal de homem com seus traços modestos e sublime modelo de sua Santa Missão Divina aqui na terra, no sentido de acolher todos os homens sem aceitação para o reino de seu Pai, donde me disse as duas horas da madrugada mais ou menos, isto foi em Setembro em dia 12, 13, e 14 de mesmo mês de corrente ano quando me disse Jesus apontando uma grande Cruz marrom que cambiava por vermelha a cada instante e voltava na mesma cor donde Jesus me disse: toma esta Cruz quando o mundo inteiro for isolado eis a Cruz Apostólica e Evangelica da salvação ao mesmo tempo toma um vulcão vermelho que estava em sua mão junto ao peito, apontando com sua mão indicador da ~~xxxxxxxx~~ mão direita e disse: leve ao mundo aqui estão a vida, morte vulcão tinha a origem do coração de Jesus e uma Cruz branca embaixo descrevia com letras douradas Santa Evangelho e neste momento Jesus desapareceu da minha presença, eu me encostei encostado com a dita visão, no segundo dia eu aguardava o momento da mesma hora sentado ao mesmo lugar no mesmo gesto quando surge a segunda visão as personagens Divinas, as três pessoas Divinas da Santíssima Trindade a saber o Pai Eterno em forma de rei, Jesus a seu lado direito, no mesmo gesto que apareceu antes o Espírito Santo eu não vi, ~~xxx~~ vi uma estrela entre as duas pessoas, vi uma estrela tão resplandecente como um grande faixão de luz, Jesus não me respondeu mas para apenas olhava com olhar tão meigo e atento, ~~me~~ o Pai respondeu desta maneira: parecia garantir as minhas obras donde Ele disse: não se amedronte, não se atemorize porque tudo que você já viu e está vendo e vai ver, não se duvida por que tudo são obra de Deus criador Deus Pai que criou visível e invisível. Ele fez uma pausa entre cantos de anjos, cercado de anjos ~~xx~~ arredores, eu mirei bem ainda me recorde a vez saía de sua Divina pessoa mais seu Divino lábios não se movia e em seguida Ele repete dizendo: não se desmaie porque o mesmo que condena ~~xxxx~~ é o mesmo que salva, e com esta desapareceu, eu acordei em pranto impressionado com aquela Santa visão comecei a esperar, na mesma hora no mesmo lugar, no mesmo gesto até interar em completar sete dias, mas apenas se repetiu terceira vez, com esta fórmula não mas vi pessoas nenhuma, mais vi tantas coisas, tantas belezas da natureza, tantas lutas e confusões, tantas perseguições e homens perversos serpentes e feras, donde me vi viajando em terras e mares isto é grandes rios, grandes florestas ~~xxx~~ e matagais, jardins de flores, tumulto ~~xxxxxx~~ de gentes, discursões com clero, encontro com espírito maligno, feras monstruosas quando eu caminhava a pé pelos campos, ~~xxxxxxxxxxxxxx~~ pelas florestas e pelas grandes pontes e sertões entre selvicula, donde muitas causas ~~xx~~ lá se realizavam e muitos estão se realizando e muitos vão se realizar e Deus sempre é o mesmo, de ontem hoje e de amanhã e de sempre Eterno e sempre o mesmo Jesus seu único Filho Salvador é a nossa única felicidade com Ele está a chave da ciência da vida de bem e de mal, eis a porta da felicidade que serrando ninguém abri e abrindo ninguém serra, ficam sabendo que acima da terra, encima das águas de baixo de

de céu, e debaixo do sol não existe outro Salvador a quem foi entregue a salvação dos homens somente Jesus e nada mais não se confunde; Jesus é o único Salvador de todo universo.

Querido irmão e muito amável senhor dom Aladír Ramos leve a teu conhecimento que hoje dia nove de Dezembro as seis horas da tarde eu, como missionário do Coração de Jesus no meu recinto apostólico e Evangelico eu me entrevistava com senhor porta - vos cuja pessoa é o nosso Reverendo dom Marcelino de Assis, da nova Igreja de Deus vivente da nossa Ordem " CRUZA DA APOSTOLICA EVANGELICA " cujo cargo eu criei e Ordenei para desempenha-lo o seu ministério e desenvolvimento e progresso de nossa nova Igreja. - Se eu faço alguma obra não posso ninguém desafiá-lo porque eu não sei, não posso e nada sou a não sei o Filho de homem Jesus Salvador falará por mim, e que eu não sei Ele sabe, e que não posso Ele pode, e que não tenho Ele tem; portanto sou um pobre servidor de Cristo, mais não passo diante das obras porque tenho quem responde por mim e as obras que eu faço não ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ faço de mim mesmo mas o Cristo faz por mim suprindo as minhas faltas e o Pai a garante das obras e labores.

Primeiro as irmãs leiteres escutem com paz a Santa paciência// pelo amor de Deus e de suas almas pres tem bastante atenção nas obras// de Deus na que eu vou dizer: - Este dito irmão Hortêncio Cruz Batalha me referiu uma queixa e referente ao dom Aladír Ramos e eu fui obrigado a descrever levando esta nota formulatória como um memorial firmando as coisas de Deus defendendo seu direito e aperfeiçoando uma nova Ordem para vossas e nossa eterna salvação. Cujas notas de encabesamento// eu coloquei sete pontos (7) para olhar, analisar e refletir. Cujas o primeiro ponto é o labor.

LABOR significa: - Se o irmão Aladír está ressentido amargado ou ambicionado por ver as labores ou trabalho de nossa irmã Batalha que está em progresso, em iniciativa esperanças obras da Santa Cruz de Cristo e do santo Evangelho de nosso Cristo por meio da Nova Ordem da Igreja de Deus vivente ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ único apoio amparo agora da século vinte (XX) para salvação de todos nós, procure adverti-la bem antes que chegue os problemas das grandes dores, veja meu irmão Aladír com todas as irmãs leiteres que a vós arrediam deve bem recordar eu alestrar neste vale, neste seter Amazonico a quarenta e dois anos (42) fazem que os páres Capuchinho estão lutando para conquistar civilização das irmãs ticunas indígenas e ainda não possídam nada a fazer. - Agora o irmão José Francisco da Cruz Mineirense inspirado por Deus : sem estudo, sem preparo, sem dinheiro, sem inteligência, sem ciência, sem idade competente sem saúde competente, sem físico competente, sem parente nesta terra// sem adjitória humano, sem aprovação jurídica, civil e eclesiástico na maior perseguição, na maior luta guerrilheira neste mundo, maior insulto e desprezo vem conquistando uma grande parte do nosso povo cristão ticuna e civilizado mormente na parte humilde dos pobres; já conta mais ou menos nove mil almas (9.000) que a quatro anos apenas// neste seter no Amazonas já conquistou quase todas as ticunas e uma parte do nosso povo, da mesma forma não falando em outros lugares que a vinte e dois anos de lutas vem percorrendo desde as altas Cordilheira de Minas Gerais Brasil e Argentina, Uruguai, Paraguai, Perú e Colômbia seis nações não basta para ti ? Aladír Ramos e Eunice e demais irmãos traidores que vem lutando com esta Ordem, será que e senhor não compreende que esta obra é de Deus? então os senhores recorram as escrituras sagradas e veja o ultimo conselho de Cristo, deu a seus filhos apóstolos em despedida quando se aproximava ultimo transe fatal de sua morte, quando se realizava a santa coisa Ele dava aos apóstolos os últimos preceitos de sua vida humana dizendo este mandamento Novo: Amai-vos uns aos outros como eu vos amei; e, porque que o mundo quer perder uns aos outros?, sabe que o amor conquista mais// amor é um prepare para o caminho de Céu, amor é testemunho de qualidade de bom cristão. (Segunda ponte é amar. que já foi citada)

~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~

Segui

Carta de reconciliação e novo renascimento -- fila nº 3.

Terceiro ponto: mais confiança. -- Significa: se você tem confiança em Deus, e porque que você vai orar na feitiçaria e trazer para dentro de sua casa demoralizando e proceder seu lar, seu nome, sua conduta demonstrando sua qualidade e seu ódio, vai pedir perdão ao Senhor Jesus ler a Bíblia a todos os dias e fica sabendo que o feitiço não vai te salvar são superstições da parte do diabo, veja na Sagrada Bíblia que Jesus falou: que os fornicários, adúlteros, borracheiros e feitiçeiros não entrarão no reino de céu.

Quarto ponto: mais esperança. -- Significa: se o senhor espera um dia salvar a sua alma por meio daquele Cristo que morreu na Cruz através do seu sangue tão precioso por meio de sua Santa palavra, e porque que você vai esperar no feitiço? Se você tem a Cruz a seu lado da graças a Deus, se você escuta o Santo Evangelho a seu lado levanta suas mãos para o Céu por ter quem abra seus olhos, e seus ouvidos. Você queria ser um diretor desta Ordem, desta diretiva, deste lugar?, deveria então se apresentar ao Fundador e Responsável. Não, deveria deixar o seu Cristão Mafra como diretor. Mais quando ele foi eleito para diretor não pôde cumprir o cargo porque desmaiou com a luz do Evangelho então foi preciso eleger o sr. Hortêncio Cruz batalha que hoje é Reverendo Dom MARCELINO DE ASSIS nome espiritual. Se o senhor está negando o terreno da Cruz o senhor morre e não leva terreno, na sua sepultura vão colocar uma cruzinha. Eu lhe dou um prazo por sete meses (7 meses) enquanto Cristo vai o senhor alisar e a linha da Batalha cada um na Santa paz e depois de vencido este período encontraremos colação e justo caminho.

Quinto ponto: mais perseverança. -- Significa: se o senhor perseverar no caminho Santo de Deus no preceito de Cristo certamente não necessita controlar a sua conduta e nem orar em coisas malignas e nem procurar guerra com as coisas de MAUM, porque Cristo disse na Sagrada escritura / no Evangelho da vida e o semente disse Jesus: Mas não podeis fazer quem desligar de mim recará para o fogo arde porque com mim não podeis fazer Eu sou a vida e o meu Pai é o agricultor e vejo o semente e quem está unido comigo e Eu com Ele este produzirá muito fruto e meu Pai pedirá ele para que de muito fruto e seus irmãos ois deusdóres.

Seito ponto: mais Terrores. -- Significa: se você tem fé em Deus porque que você vai procurar sair do caminho Santo, se você tem fé deve viver em uma moral certa, se você tem fé não pode abusar das coisas de Deus, se o senhor tem fé respeito as pregaçãoes, as palavras Santas de Deus são continuadores da Missão de Cristo que a 1976 anos já fazem que este Mestre Rabino pregava nas terras estrangeiras nas mediantes judaicas em Tracônide, Lituânia, Damasco, Jericó, Eilat e Sidon, Samaria, Cafarnaum e Jerozaleém. Porque então se você tem fé e porque vai orar na feitiçaria, ipocresia, idolatria, paganismo, ilusão, superstição e confusão. Por que sumba das pregaçãoes se você tem fé não pode proceder assim cãmbia por um novo renascimento.

Sétimo ponto e último ponto de encabeçamento: a honestidade: significa: a honestidade traz um solo importante julga e indivíduo capacitado para toda obra boa, veja na sagrada escritura que Jesus ama tanto a pureza e honestidade que chegou a ponto de revelar a João Evangelista qual será seu traído da mesma forma chegou a ponto de revelar a João Evangelista o Apocalipse que significa: Sinais e acontecimento vinduro do século vinte (xx) ou fim do mundo. Da mesma forma chegou a ponto de Cristo entregar a sua Mãe ao cuidado de Maria João Evangelista até o dia de sua morte. Veja irmão este João Evangelista era solteiro um de uma Santidade sem par que chegou a ponto de Jesus prestar a tal confiança, veja como Deus ama a pureza. Se você tivesse a quarta parte desta pureza você não faria nem a quarta nem nenhuma parte desta confusão.

Irmão e senhor Aladir não quero aumentar confusão quero apenas a tua salvação pelo amor de Deus e de sua alma faça amizade com o irmão Batalha e demais adversário enquanto você está de pé, olha que Cristo está as portas para acertar as contas com os homens, cuidado com tua alma que é uma pérola diante de Deus e procura viver em paz com os homens //



Sigui



aprecia amorosamente a palavra de Deus e a Cruz porque a Cruz em o Evangelho vai salvar o mundo, o resto são sãa confusão de espírito vaidade das vaidades, você necessita de Cristo Ele é o teu único Salvador.

Aqui estou meu irmão aguardando a tua breve resolução.

CANÇÃO PARA R EFLETIR

Meu amigo cãmbia sua via
Que Cristo está a chamar
Meu irmão faça um novo renascimento
Nova forma com Cristo a reconciliar

Tu aceita a Jesus hoje Cristo quer te salvar
Se o senher demora ficará mais difícil
Esta graça não pãará pederá alcançar.

Sin mais nada quero tua felicidade e subscrevo-me: teu irmão em Cristo
MIS SI ONEI RO DO CÔR A ÇO DE JESU S APOSTOLO DOS ULTIMOS TEMPOS E
SERVO EM CRISTO JOSÉ FRANCISCO DA CRUZ

JOSÉ FRANCISCO DA CRUZ

DECRETO ESPIRITUAL,
18-05-20- 07--77.

PROYECTO 33)

EN LA BASE DE 05-7-77.

EN -14-10-77.

L. S. N.

S. J. C.

((((UNA TABLA DEL BUEN VIVIR.)))
UN FORMULARIO DEL PUEBLO DE DIOS.

33.-PUNTOS.-En hora de las 33 años que Cristo vivió en la Tierra.

1º.-PUNTO.-Mis queridos hermanos en la fe en Cristo Jesús, si Ud. es congregate en esta Orden, C.C.A.E. Ud. debe respetarle al Fundador Autor y Director--- Espiritual, respetando sus formularios y modelos y proyectos, nunca aumentes una letra, ni imites a su firma, ni disminuyes siquiera una letra, porque es te Hombre fue enviado por Dios, para cumplir esta Misión a favor de la humanidad, tiene un significado muy importante ha sido revelado y manifestado de a su tiempo y a su hora, también un hermano de esta Orden, debe ser fiel y cumplido de su deber, nunca debes abusar de las cosas de Dios, debes comprender que Dios es un Espíritu, en verdad, y en Espíritu y verdad debemos a darle, hermano Ud. debe comprender que existe un Dios Creador del Cielo y de la Tierra, que da vida y da el pan para todos nosotros, y hace llevar para los justos e injustos, Dios realmente en tres personas distintas: Padre-Hijo y Espíritu Santo, mas un solo Dios verdadero, que crea el Cielo y la Tierra.

-- PUNTO.-Ud. mi hermano debe comprender que la segunda persona de la Santísima Trinidad es Jesucristo Salvador del mundo, por cuanto encima de las aguas, encima de la Tierra, debajo del Cielo, debajo del Sol, no existe nombre ninguno a quien fue dado a no ser a este Jesus Salvador, cuya persona Divina derramó su sangre bendita en la Cruz, para garantía del Documento de Salvación, si aquel quien en el confía y le acepta.

3º.- Cada hermano debe comprender que la tercera Persona de la Santísima Trinidad, es el Espíritu Santo, el amor que el Padre tiene con el Hijo, y el Hijo tiene con el Padre, forman estas Divinas Personas, cuyas personas Divinas nos da fuerza y vigor, y coraje y energías, y entereza, para duros combates y asaltos que a cada momento nos ataca, Espiritualmente, y materialmente y carnalmente.

4º.- Ud. no debe creer todo lo que el mundo dice, que ni la mitad sucede con palabras que el viento lleva.

5º.- Ud. mi hermano de nuestra Orden, C.C.A.E. no crea en las líneas de las manos, hechicería, Espiritismo, magnetismo, agüero de aves, grite en la selva Cruzta en el ornigüero, eso todos son fantasías, son sueños superficiales y cutileza de los viejos, Ticunas y de los ingenuos cholo.

6º.- Mi querido hermano no aceptes santitos medallitas erascioncitas, cadena de santa Teresita, piedra de santa Teresita; Cordon de santo Amaro; respensor de san Antonio, medallita religiosa; diantito para poner en el cuello, escapulario de trape circulando erascion de Santa Catalina, San Marco mayor, pedacito de frutitas, de palo y diente de lagarto; pedacito de pila; hueso de vaca de lagarto; carbon de San Juan; todo es con servicio del maligno (capeta), quien sigue esta forma con malditos ya puedes salir fuera de nuestra Hermandad.

7º.- Mis hermanos sea vigilante de Ud. mismo y de las obras del Señor, quien se presenta con una crucecita para conquistar la mujer de tu preñado, manda a darle una carrera a el, ese son maldecido, ese son mensajero de satanas, no acepte en la Orden esas mujeres viejitas que andan con tabaco de tras de las orejas y ruda de bajo del cabello, queriendo conquistar las pobres iguerras tes dándole mal consejo, no dejes conversar con tus hijitas esos hombres casados atarados relajados, que no puede con la gata en el rabe, no dejes que el entra en tu casa, no dejes aun el pase de la puerta, de medio la sala para fuera, no dejes conversar con tus hijas, mantenga respeto dueño de casa que la responsabilidad es tuya.

8º.- Recuerda del viejo proverbio casa muy visitada luego pobra e deshonrada.

9º.- Recuerda los Proverbios; consejos de los Antiguos padres, quien poco se estima en la puerta se cierra, este es un Significa a Ud. estima a Dios y a su alma tu cuerpo, tu religion, tu familia, tu cargo, tu fe, entonces no vayas a enfrentar peligro ni tienes parte, entre mujeres de mala vida, amiga de bederos hombres paleistas, hombres politicos juvenes de mala vida, las señoritas arrastradas por la oreja de la Ley de la naturaleza.

- 10.- PUNTO.- Nunca quieras ser mayor entre los otros, en ser vecindade, orgulle-ciéndote cuando tienes un pequeño bote viejo, dos vaquitas en su campo, y cuatro centavos en el bolsillo.
- 11.- PUNTO.- No dejes de corregir y enseñar a tus hijos cuando son pequeños, por que cuando son grandes ensucian y arrañan tu cara.
- 12.- PUNTO.- Trabaja en cuanto eres joven, que cuando quedes viejo querrás ya no poder, gíves a tus hijos en cuanto son pequeños, que cuando fueran jóvenes te podran ayudar en tu vejez.
- 13.- PUNTO.- Traiga a tus hijos agarrado en tu cinto, con los piecitos agarrados en la barra de tu pantalón, las hijitas en las cinturas de las Madres, con los piecitos en la barra de la falda de su madre.
- 14.- PUNTO.- Procura lo que es tuyo alguna cosa emprestada a tu vecino hasta tres veces puedes cobrar con paciencia alegría y educación, nunca guardas rencor, ni muestras mala cara, ni saques cuchillo, ni hables fuerte, mas pase de tres veces da cuenta a la autoridad Civil que reside allí, cuando no puedes perdonar.
- 15.- PUNTO.- Respeta a los viejitos como a tu padre, Ud. no sabe si alcanzaras - hasta la mitad de la edad de ellos.
- 16.- PUNTO.- No dejes a tus hijos dormir juntos con sus hermanos, ni dejes dormir en tu cama cuando ya tiene 7 años por delante, no dejes a las niñas extremarse en las conversas de los hombres, ni tampoco los hombres extremarse en las conversas de las mujeres cuando no es de su competencia, las mujeres deben ser respetadas, y los hombres otro tanto más respetado.
- 17.- PUNTO.- No dejes a tus hijas casarse, con los parientes porque no hay necesidad, de ahí previene la degeneración de la sangre naciendo hijos mudos, tuertos, incapacitados, la transgresión de la Ley Divina, también si Ud. quiere ser buen criador de animales nunca dejes: toros, caballos, puercos, gallos, - pajar de mas de dos años en su pasto o en su patio, no dejes contaminar con crias de ellos mismos, vas separando e vendiendo, nunca dejes esos animales- productores criados en su producción, siempre compra de afuera para no decaer la raza.
- 18.- PUNTO.- No dejes de plantar Agricultura por que la agricultura es cierto, - porque quita planta cosecha, pero Ud. procura siempre con tiempo, buena semilla, buen terreno, no dejes de cultivar en su tiempo, mas vale dos en su tiempo, da que 10 fuera de tiempo.
- 19.- PUNTO.- Ud. debe plantar shiringa y muchos frutales, que un día te va a servir. Para Ud. y tambien de la misma forma conserve un pecito con hondura de cuatro metros de profundidad, y cuatro metros de largura, y conserve unos- Diecinueve peces para tu reserva en el día que Ud. tiene comida, Ud. come del laguito, no dejes calentar el agua, ponga siempre agua fria, haga una canita por encima.
- 20.- PUNTO.- Ud. no te olvides, Ud. es un Hermano de esta Orden C.C.A.E. no dejes de ir todos los días a la Santa Cruz, halla esta Jesús, la visita que Ud. - haces es para tu bien, mas por tanto que Ud. escuchas a un predicador, cuando Ud. no sabe leer, mas si Ud. sabe la lectura lee el Santo Evangelio, para que tu hermano escucha, cuando Ud. lee el Santo Evangelio, Ud. esta repitiendo el Sermen de nuestro Señor Jesucristo, es para vuestra felicidad.
- 21.- PUNTO.- No dejes trabajar a tu mujer en servicios pesado, no la desprecies - a ella, ni dejes por otra mujer, la Biblia dice: y los formularios, no entran en el Reino de los Cielos, y porque Ud. vas perder el Cielo y merecer el infierno, Ud. sabe que el hombre no es caballo, es criatura de Dios, si la mujer muere primero que Ud. si Ud. tienes capacidad puedes casarte con otra, pero no desees a ese no, puede Ud. morir primero que ella, no firmes cualquier escritura o Documento sin primero examinarlo bien, no leas cualquier libro, tu Libro es la Biblia y nada mas, no entres en cualquier Iglesia, - porque la Iglesia suya, es la Iglesia Viva de la Santa Cruzada, de la misma forma no busques otra Religión, ni otro Dios, porque tu religión es de la - Santa Cruzada de Dios Vivo, tu Dios es Jesús tu Salvador nada mas, de la - misma forma no vayas al Cinema, solo si es la cinta de la vida Cristo fuege de ninguna especie, Unico juego es ese muy bueno, Ud. es capaz de ganar alguna cosa, porque a veces Ud. puede encontrarse con una vaca brava y de la misma forma con un perro bravo, y Ud. votas una piedra contra el, y Ud. libre su vida, podria arirle a Ud. y perder muchos días de servicio, y en ese caso Ud. sale ganando.

3ª PAGINA DE LA TABLA DE
UN FORMULARIO DEL PUEBLO
DE DIOS;

L. S. N.

S. J. C.

- 22ª.-PUNTO.-No precures el lugar de los grandes, para que no salgas avergonzado; ni tampoco vas a contar una historia que Ud. no entiende, de la misma forma Ud. no vas, ni ser testigo de lo que Ud. no vio, no tiene garantía y ni seguridad.
- 23ª.-PUNTO.-No pongas nombres feos a tus hijos, y ni invites padrinos de mala conducta.
- 24ª.-PUNTO.-No cuentes secretos ajenos, para con los otros, que siempre se -- arrepiente después de hablar, cuidado con tu boca en todo lugar, recuerda te del viejo Proverbio; el mente tiene Ojos, la pared tiene oídos.
- 25ª.-PUNTO.-No vayas al lugar que venden aguardiente para que alienes amigos no te obliguen a beber, no tentes las cosas prohibidas, no niegues un saludo a otro.
- 26ª.-PUNTO.-No te burles del Padre cualquier clase de padre, cualquier creyente no te burles porque todo el que predica la palabra de Dios es puído por Dios, si no quieres recibir un castigo respeta a ellos, respeta y honra a tu nombre de Cruzador de la Orden C.C.A.Evangélica.
- 27ª.-PUNTO.-Precura visitar a tus hermanos pobres lleva algunos regalo, que Dios te paga y va hasta las nuves, y hasta Dios.
- 28ª.-PUNTO.-No dejes a tus hijos agarrar armas peligrosas y ni viajar por aguas.
- 29ª.-PUNTO.-No compres a quello que Ud. no puede pagar de la misma forma Ud. sea honesto en cualquier lugar que llegues, que Ud. será respetado, no cobres interés a tus hermanos de la Orden, que es una Hermandad santa, respeta a un policía de la Orden, respeta a sus dirigentes aun que sea a un jefe enfermo recuerda del viejo Proverbio que dice: antes un perro vigilante, muerte, de que un León bandido vive.
- 30ª.-PUNTO.-Ud. precure comprender a nuestra Orden, no pierdas un Domingo de predicación, no niegues a un que sea un huevo en la colecta, y no aceptes en tu ventana fotografía desonesta, no dejes a tu Radio pronunciar novelas y ni cosas escandalosas.
- 31ª.-PUNTO.-No dejes de rezar con tus hijitos y tu mujer en la hora de la comida, agradeciendo el pan que Dios te dio, no dejes a tus hijos plantar chera y ser independiente antes de los 21 años de la misma forma en las Elecciones da tu voto en secreto, a un que necesitan saber para quien Ud. voto, no precures mala compañía y ni mal acreder.
- 32ª.-PUNTO.-Si llegares por suerte Ud. a trabajar en medio de muchas mujeres y muchos hombres, recuerda del viejo Proverbio que dice: antes solo de que mal acompañado, antes un dolor en el brazo de que un dolor en el Corazón.
- 33ª.-PUNTO.-Aquí está mis amigos, 33 Puntos esa forma de 33 puntos, parpapas qué Ud. mida y siga este modelo Ud. será feliz, Ud. no te olvides del día 16 de junio de cada año visitar a los presos tus hermanos lleva ropa, remedio y pan solamente, predica el Santo Evangelio, si no sabes lleva un predicador, no te olvides de rezar para tu padre y tu Madre y tus parientes y bien hecheros, todos los viernes de cada mes, día 2 de Noviembre no te olvides de rezar una Misa en el Cementerio continuar rezando durante el mes de Noviembre, para los muertos y tus parientes y bien hecheros, no te olvides de nuestro deber de la Orden, las mujeres deben hacer una confesión y una Comunión reparadora en homenaje a los santos muertos nuestros hermanos, de la misma forma no te olvides en el día de la Navidad las criaturas deben confesarse y Comulgarse en General en festival en preparación para el año, Jesús, de la misma forma los hombres, confesando y Comulgando en acción de gracias a nuestro buen Dios agradeciendo el grande beneficio, que Dios hizo para nosotros, de la misma forma como se recibe una nueva Bandera en un cambio de Bandera una nueva Bandera de Esperanza, como se prepara para entrar en la margen de un grande río o para atravesar un País extraño. Sin más, seras feliz si tu sigas esta forma.

MISIONERO DEL CORAZON DE JESUS: JOSE FRANCISCO DA CRUZ.

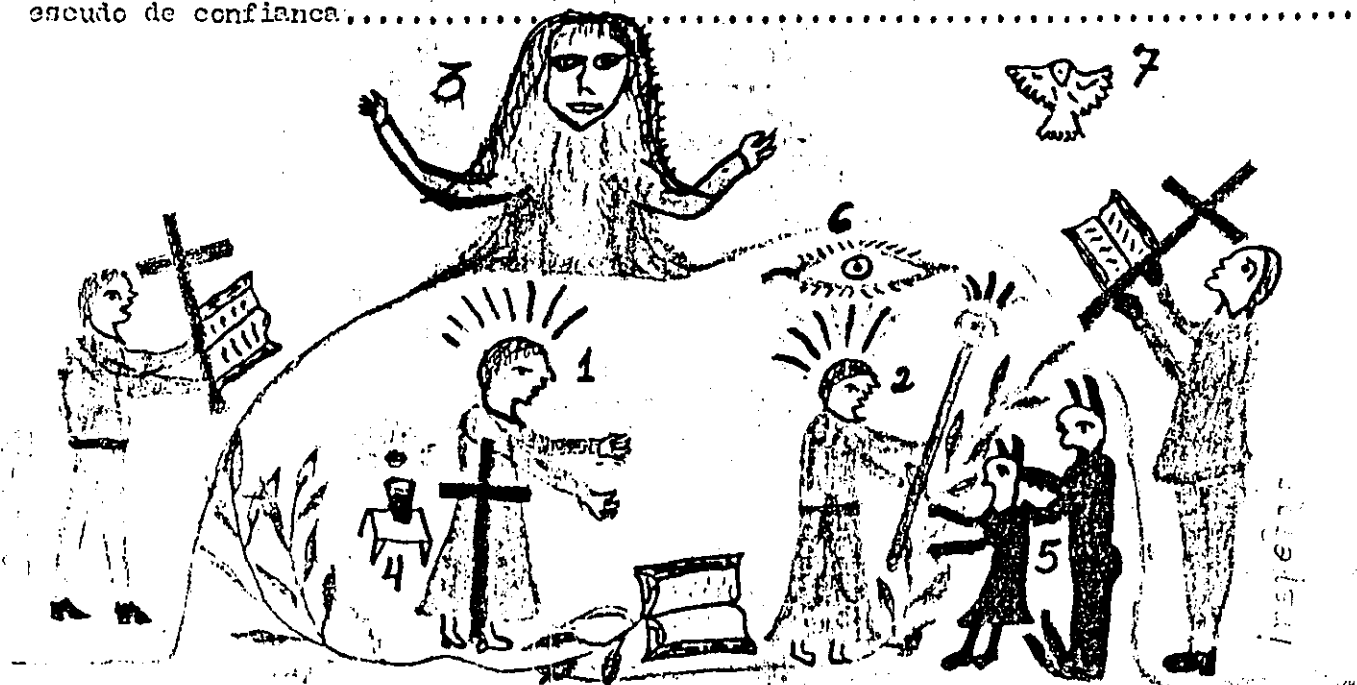
RECUERDO DEL 3º CONGRESO ESPIRITUAL, EN LA SELVA DEL RIO JUI, POR ACCION-
DEL EXAMEN DE PRUEVA, EN PREPARACION DE NUEVOS SACERDOTES POR LA IGLESIA
DE DIOS VIVO, EN EL CENO DE NUESTRA ORDEN C.C.A.EVANGELICA.
JOSE FRANCISCO DA CRUZ. PASTOR DE UN REBAÑO Y SIERVO EN CRISTO;

**MISSION ORDEN CRUZADA CATOLICA
APOSTOLICA EVANGELICA**
Iglesia Madre Central del Brasil y Perú
Av. del Ejército No. 850 — Telef. 23-9404
IQUITOS — PERU

Nova Residencia U.P.A.
de Jesus Lago Cruzador
Projeto 33, Plano do 7º
Terceira Reforma Unive
rsal Cristã Serviço
Apostólico Evangélico
tudo para obem de Cristo

Em 25-7-78.
Rio Jui Amazonas
Brasil, Igreja
Fundada o 62 Pelo
Fundador José
Francisco da Cruz

2-6-77. 7-6-77. 20-6-77. 17-7-77. 15-11-77. Isto é a base da garantia e validade
a LANCA ESCUDEIRA, mais um passo por favor por via reta, Jesus Cristo o Novo
escudo de confiança,.....



A vinha é grande, os trabalhadores são poucos, vamos pider o dono da vinha que mañ-
de trabalhadores para sua vinha, C.V. Vem, vem, vem, meus irmãos, vamos servir a Deus
vivo em espirito e em verdade, o filho de Deus quer libertar, avise e cancao do
céu ----- CANTAMOS, Jesus quer separar a seu povo antes do ultimo dia, vamos
canviar de vida.

Acceitamos com alegria esta tua peticao, declaramos em quanto
é tempo esta grande separacao.....

.....
Meus irmãos em cristo Jesus, o mundo está na balanca, o Eterno Pai, quer preparar
um povo temente a Deus, que nao drovaria seu joelho para adorar simulacros, nem
Imagem, nem figuras desonestas, nem mulher prostituta, nem rameras, Deus quer um po-
vo adorador de Deus vivo em espirito e em verdade, mediante o decreto espiritual
pelos numeros acima citados, sendo um Decreto do céu mediante a lei Divina, extrai-
do do Supremo Tribunal, enviado na terra, pelo mérito do coracao Divino do senhor
Jesus, através da santa cruz e do santo evangelho no seio desta Ordem C.C.A.E.
de Deus vivente, do Pastor Missioneiro vidente das 3 pessoas Divinas, cujo compro-
miso e tu dessempenho, fortemente todos a lutar, Ver na gravacao acima desenhado:
Nº.1. Vé ao Missioneiro José Francisco da Cruz, lutando contra satanas, lá na gale-
ria entre os santos objetos de guerra.....
Nº.2. Vé a ação abansado do Missioneiro, mais ainda ele é cercado pelas ramas das
vinhas e o câjo de trigo.....
Nº.3. Vé que Jesus ampara o Padre Missioneiro, com suas maos benditas e os santos
raios de luz.....
Nº.4. Vé o santo evangelho e a santa cruz e o santo pão e vinho, sao as 3 armas
espirituas de este pobre Missioneiro.....
Nº.5. Vé as prostitutas e as meretrices, empurradas pelos pés de satanas, tua escan-
dalosa prostituicao, tua falsificada e traicao, como um liao que ruga contra
os obreros de Deus C.V. #.....

NUEVA RESIDENCIA LAGO
CRUZADOR EN UNION P.A.
DE JESUS AMAZONAS BRA-
SIL RIO JUI 8/5/79.

SERVICIO APOSTOLICO VIVE DIOS,
VIVE CRISTO,VIVA NUESTRA SANT
DA ORDEN C.C.A.E-IGLESIA DE D
DIOS VIVO./

S.J.C.

L.S.N.

TITULADO: EN LA CASA DE MI PADRE HAY MUCHAS MORADAS.

principal y santo documento para el pueblo de dios,extraido con 33 puntos, 12 Articulos,3 capitulos.- Lanza Escudera en marcha,el buen jardinero. Este documento será extraido en la base de los santos decretos Espirituales,decretos: 1-8-77/ 6-6-77/ 20-7-77/ 5-8-77/ 27-8-77/ 18-11-77/ 11-10-78 15-12-78/ 11-3-79/ 18-3-79/ 5-4-79/ 25-4-79/ 5-5-79/...3era. Reforma: cuida demí que yo cuidaré de tí. 33 puntos en virtud de los 33 años que Cristo vivió en esta tierra haciendo el bien. Los 12 Articulos en virtud de la Iglesia de Cristo que es compuesto de 12 columnas. 3 capitulos en honra de las tres personas divinas de las santísima trinidad,que es el grande tesoro de la verdad de la sabiduría,de la ciencia,como Escuela en esta santa asamblea del pueblo de dios,para seguridad y protección de tu pueblo,nueva corrección,nueva forma en obediencia a nuestros consejos de utilidad donde nos preocupamos con esta oportunidad especial,como ahora en nuestros días es tan necesario,donde con la santa gracia de dios,inspirado por la divina providencia;creamos hombres competentes para enfren- tar al mundo moderno en la evolución del siglo XX" necesitamos mas que nunca,cuando no se espera de alcanzar tan ricas y sublimes empresas de tan caros y caros emprendimientos,de tam sublimes y miraculosas tareas que muchos de las veces se muestran increíbles por ser tan duros obstaculo

los,tan negro firmagens de la apariena tan engañadora y perversa.que el hombre mudo no resistiera,mas gracias a la virtud del todopoderoso,llegamos a comprender lo recojido del Antagonismo,con su gigante manivela reacciona en los medios de las colectividades desde las mas altas camadas intelectuales hasta los mas rusticos y pauperrimos camponeces selvícolas;e místicas,no se desanimen mis queridos hermanos en la fé,que yo engendré - a costo de dolores cansancios y grandes peleas y fuertes,interminables - luchas infernales,espirituales y carnales,levanta los ojos al cielo y recuerda de las dulces y divinas y miraculosas palabras que vuestro fundador de esta orden recibio directamente del verbo Autor Creador del mundo con todo que en el existe(c.16-v.16-12.v.13 al 17)por eso yo estoy labo- randd nuevos documentos en sal.cap.20 v.17-al 19,donde exigimos,que cada comunidad debe poseer un director que sea bien espaciado,adoniz,ido- nio,pasifico,teniendo un corazón puro,sabemos que somos obligados por ley divina a desempeñar el ministerio que por gracia divina nos fue confiado,sabemos que tenemos un dios a obedecer,un deber a cumplir,una alma a salvar,cuyo director debe cuidar santamente de las ovejitas de su redil como es tan - lindo tan necesario,tan importante hablando de boca a boca con tus pobres ovejitas sin mas entonces con tanta honestidad y sincera responsabilidad delante de dios y de los hombres,mucha de las veces se encuentran ubica- das en el campo, en las selvas,perseguidos por las serpientes y por el lobo que anda buscando devorar por todos los modos de devorar.

porque cuyas ovejas costó la sangre del ~~XXXX~~ maestro Rabino,es aquí el documento que yo labré extraido de mi profunda mente,inspirado por la exide de dios (poder) como pastor única responsable por las ove- jas de Cristo como misionero autorizado por dios,vengo por esta única vía

Apostólica,Evangélica de la Iglesia de dios vivo, inspirado por dios en el año 1,944 al sur de minas Gerais Brasil,fundado y trazado en el 62 al sur de paraná,planificado en el rio Ganamari Acre,iniciado en el rio

cuando ingresé a la orden.....día.....mes.....Año.....
fue bautizado en la aguas.....día.....mes.....año.....quién le bauti-
zó.....lugar donde se bautizó.....
distrito.....dpto. Estado.....provincia.....
país de Perú, tiene gusto de servir a Dios.....PUNTO 9.-Tienes cursos se-
cundarios gimnaciales.....tienes tus credenciales civiles tu nombre por
favor.....tu edad.....tu residencia.....
conducta.-tu profesión.....Entonces de hoy serás reconocido
en el censo de la Orden Cruzada.

PUNTO 10.- El Señor don.....como director de la jun-
ta directiva de la comunidad.....por las revelaciones di-
vinas que vienen del Cielo serás emposedado como director, obedeciendo el re-
glamento de la nueva Iglesia de Dios vivo, tendrás la permanencia de 7 me-
ses, encontrando faltas ó denuncias. PUNTO 11.-Serás retirado de la fila de
santa orden, Cruzada, serás sacado fuera por decreto espiritual de 11-3-7
por cualquier error ó sabotaje dentro de; PUNTO 11-los 7 meses, se alla re-
vestido en la alzada referente a tu cargo, que por suerte tienes recibido
este tñ cargo solo tendrá vigor, mediante tu santo proceder, por cuya vida
debes presentarte delante de Dios y del pueblo, de tu fundador responsable
no admitimos sabotajes ni imitaciones.

Firma del delegado municipal.....

Firma del juez de derecho.....

Firma del prefecto.....

Asignatura del delegado de la orden.....

Firma del director.....

Firma del Autor fundador de la orden.....

Aprobado del mismo pastor y ministro de Cristo.

PUNTO 14.-Aquí está tu verdadero documento religioso mediante tu prosce-
dencia, tu fé, tu criterioso y honroso proceder religioso, como un verdadero
cristiano cruzador de la nueva Iglesia de Dios vivo.

PUNTO 15.-Hermano yo ahora te pregunto, tú estas de todo corazón, pronto y
dispuesto para servir a Dios, instruyendo a tus hermanos con instrucción
santa, será para nuestra eterna salvación, ¿estás jugando ó confundido con
Dios, Ud, queda sabiendo que con el Señor de la gloria no se burla, la cosa
es muy seria; Ud, quiere ser un director de los tucunas, esta bien; Ud, que-
da sabiendo que ellos son más inocentes que nosotros y Dios interesa por
ellos, mire alla si Ud, vas a descuidar de ellos, dejarles volver a los si-
mulacros, adoración de estatuas, cachaza, bailes, vestidos cortos, piensa Ud
que fui yo; PUNTO 16- llamado por Dios, para desempeñar un papel de sal-
vación, quien jamás hizo lo que estoy haciendo, para mí, para tí, para ellos
y para el mundo actual; yo no tengo orden y no quiero enfrentar las mayo-
res guerras, todo por amor de Dios y salvación del mundo, Ud, vas a seguir
lo que yo construí, la obra es de Dios, él te va a mirar y precaver, cuida-
do con las manos de Dios; PUNTO 17.-pesada tu sentencia, es justa y su
justicia es recta...vamos por aquí.....no puede ingresar en la Orden C
A. S. Iglesia de Dios vivo, mujeres prostitutas, hombres borrachos, asesinos
que no pagó su crimen en la cárcel; mujeres que cohabitan con otro hombre
hombres de dos mujeres, mujeres danzarinas, hombre ladrón ó larapio, gatun-
ratero, mujeres fanáticas idólatras (modista) y desobediente, si fuese
el mundo quedase en el mismo pecado, de otrora, no necesitaba la venid

.....PUNTO 18 ARTICULO 6 CAPITULO 2-Si
a la tierra es por que tenía grande presión, si fuese para quedar

si fuese para quedar en la misma ley antigua, Cristo no hubiese fundado su Iglesia con 12 columnas, si no fuese para usar la biblia ni predicar, Cristo no hubiese marchado por el mundo llevando su Iglesia con 12 columnas, si fuese para no respetar la biblia ni el matrimonio (Jutero) no se hubiese casado con preyra leonor; ni hubiese protestado los horribles crímenes y seguir; -El no hubiese fundado para la defensa de la verdad el ANGLICANISMO; Greyente busca en gím. cap.3 vers. 1 al 16; si fuese para continuar el paganismo, escándalo, vicios, juegos, ebrios y superstición - (José Francisco De Cruz) no hubiese viajado a pié una buena parte del mundo, también no hubiese fundado la santa orden G.C.A.B. de pios vi, la se semeja a la Iglesia de ~~xxxxxxx~~ Cristo rey y salvador. - entre 9 columnas de 9 soldados de Cristo está en Col. cap.1 vers. 15 al 29 - también está en Ga. cap. 3 vs.15-29) en la sagrada biblia. PUNTO 20.-mi hermano lea este capítulo y vs. que arriba está citado y preste bastante atención, vuestra excelencia tiene que cambiar de costumbres que todavía no se ha anivelado tu nombre, siendo posible, tú eres ahora un hombre nuevo renacido; mi hermano vea a levantarte a las (5) horas de la mañana conforme está citado en el formulario de la misa abreviada; a las 6 hrs. de la mañana, visita la santa cruz con todo el pueblo, siga este modelo de la misa abreviada.

PUNTO 21 ARTICULO 7.-no se olvide de hacer oración antes y después de la comida por el modelo de la santa misa abreviada, rezar para capear cualquier servicio; también hermano plantar de todo a fin de mejorar el contacto de vida; debes hacer el día de trabajo apostólico todo para honra y gloria de Dios y bien de la humanidad, todo en pro del amor divino. Director nombre.....edad.....propresión.....residencia.....nacionalidad.....

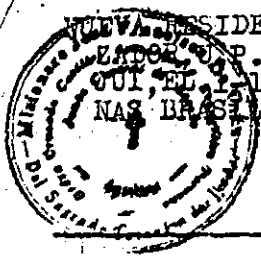
- 1.-director.....
- 2.-presidente.....
- 3.-vice presidente.....
- 4.-tesorero.....
- 5.-pro tesorero.....
- 6.-secretario.....
- 7.-pro secretario.....
- 8.-fiscal.....
- 9.-mensajero, porta voz ó procurador

Las reuniones tendrán lugar todos los domingos a las 3 horas de la tarde toda rentaPUNTO 23.-En la mano del tesorero, juntamente las misivas y documentos conforme a la renta, será dividido en cada domingo, mas cuando la renta es poca, entonces quedará para ser ajustada en cada 90 días, siendo que toda renta será dividida en la siguiente forma; el 50/.por ciento va ser colocado en el banco ó caja económica, depositando solamente en nombre de la comunidad y con la presencia de los 9 miembros de la junta directiva, siendo que el resto de la renta, ARTICULO 8, el 20/. por ciento para el director; el otro 20/.por ciento para recurso de emergencia y siendo que el 10/.por ciento, para uno de nuestros sacerdotes que preste servicios en esta comunidad.-El dinero depositado en el banco, solo podrá retirarse después de 7 años, siendo para el progreso y bien de la orden G.C.A.B.; mas por esta forma cuando fuese a sacar este dinero, deben estar presente todos los 9 miembros de la junta directiva para firmar la retirada del dinero.

WTO 25.-para mayor brillo y seguridad yo le presento esta canción;

* director avance soldado de Cristo, luz Evangelio Cruz de Jesús, distingue el valor de los 9 soldados, valientes firma con Cristo corriente sagrado al lado del director, vamos, vamos cantando amigos, sublime taza de grande valor..... salvemos nuestra patria, verso bendito tierra encantadora... lleva el marco sagrado de Cristo por toda la tierra, proclamar la voz del señor, PUNTO 26- todos los 9 soldados de Cristo nuestra sublime bandera (desfraldando) en flor compañero ná se desmaye cofie en pios vivo excelso creador.-ARTICULO 9 CAPITULO 3.-Aproveche mi hermano trabajo de corazón, en el servicio del señor que nos premiará con el sello de amor, son las horas más preciosas que aprovecharemos en este mundo engañoso, donde las generaciones y generaciones todo de va, todo cambia, todo se acaba, todo muere, somos polve disuelto por la tierra, somos hueso de poca duración, más el padre eterno de verdad se para sobre el espacio de la s alturas, amoroso, contemplando estas pobres criaturas, fueron obra dela mano para que, PUNTO 27;- ensoberbecer, para que pelear, para que maltratar, para que blasfemar, para que fingir, para que destruir, para que dudar; vamos todos a servir a pios corrigiendo el mal que naces; llegará el grande día del señor, el sonido pavoroso de las trompetas, ese día asustador, parece, parece que se está aproximando el día del señor Jesucristo, está a las puertas ya no tardará, no tardará en volver. PUNTO 28,- entre las nubes del firmamento, mi hermano Ud todavía no declaró su feliz conversión, tu ciencia, desición, escuchanos mis amigos, cambién de vida, vinimos por esta vía a visitarte, acepte a Jesús como tu salvador, hoy mismo pues Cristo te quiere salvar, si te demoras cada vez va quedando más difícil, esta gracia no podrás alcanzar, aconsejen mis hermanos a tus compañeros para que vengan. PUNTO 29 ARTICULO 10.-vamos por aquí, ahoran Ud no pierda el tiempo en instruir a sus hermanos campesinos, nativos, piracuaras, pobres almas, que necesitan al señor Jesús, él es la luz donde puede recurrir-PUNTO 30.-Mi hermano preste atención, adoramos la santa cruz, porque en ella murió Jesús, cuando mires la santa cruz, recuerda a Jesús crucificado por nuestro amor, entonces tienes a Jesús salvador, pues la cruz es la semejanza de Cristo, es Jesús que está con nosotros y de la misma forma la santa biblia es la voz del padre, la voz del hijo, la voz de los APOSTOLES, es nuestra voz, en cruz Ud, vee a Cristo por la f6, por la biblia Ud, escucha, PUNTO 31.- su santa voz, oiga también cuando Ud recibe un cargo para ejercer un rico y sublime trabajo para pios, tu ya quedas grabado en el libro de la vida, en el tribunal divino, ahora con la santa cena Ud toma parte del rico manjar de los Angeles, comparta del calor de Cristo y de sus suaves fragancias y de deliciosos olores, tomamos nuevo vigor con el mérito de tu divina sustancia, ARTICULO 11.-Aquí está mis queridos hermanos este santo documento, a fin de facultar el manejo y la disposición cuando a carencia en el rico problema a cultivar las fragancias del jardincito de Cristo; entonces pasa el director a ser llamado vulgarmente como buen jardinero de este jardín de Cristo, velando sobre las flores que ,PUNTO 33.-ARTICULO 1 muchas de ellas ya estan a marchitar por falta de la frescura que viene a chorear de la fuente de agua viva, nacido del corazón amorosísimo de Jesús, aquí está mi caro ~~amigo~~ hermano la grande benéfica y honrada asamblea de pios donde se encuentra grabada y velada por los celosos cuidadores de la asamblea de pios que se alla localizada en el municipio de..... lugar denominado.....Estado.....pais.....comunidad..... cuento con vuestro generoso esfuerzo de tu espontánea voluntad que por el dedo de pios padre y del brazo fuerte de Jesús alcanzaremos la victoria.

pastor misionero de las 3 personas divinas siervo en Cristo, Ministro del santo rey del nuevo rito como autor y fundador responsable jefe de esta asamblea y pastor de un rebaño, desempeñando un ministerio que por pios fue directamente confiado aquí suscribo como cuidador de la santa asamblea de de piosJOSE FRANCISCO DA CRUZ-////////////////////////////////////



NUEVA PRESIDENCIA LAGO CRUZ -
P.A. DE JESUS, RIO
QUI, EL 1-1-1, 980, AMAZO -
NAS BRASIL

nnnnnn
ooo

NUEVO PROYECTO PARA EL AÑO
80, NUEVO PLANO, PARA SER
EJECUTADO EN EL PROXIMO
AÑO VENIDERO, NUEVOS UNIFORMES,
NUEVA FORMA, NUEVA INICIATIVA,
NUEVOS LABORES.
IGLESIA MADRE CENTRAL DEL
BRASIL.

L. S. N. S. J. C.

PRIMER DOCUMENTO EXTRAIDO, AL COMIENZO DEL 1-1-1, 980, INTITULADO AUXILIO -
DE EMERGENCIA PARA EL PUEBLO DE DIOS.

Queridos hermanos admiradores y amigos, hermanos de la fe en Cristo Jesús
vengo por ésta única vía Misionera, Apostólica y Evangélica, a invitar a
vuestra excelencia a fin de tomar parte del primer proyecto para de ser
desempeñado y ejecutado del mejor modo posible, cuyo documento representa
el reflejo del Banco de Misericordia, éste problema entrará en vigor del
día primero en adelante, será efectuado el primer inicio el día 13 de Ene
ro de 1, 980, donde tendrán una reunión pública Municipal, donde tomarán
parte los mejores elementos de nuestra congregación, los más honrados y
respetuosos, elementos que se encuentran proximo a la ciudad.
Será efectuado un trabajo de inicio cultural, construcción de la obra en
ejecución.

Queridos hermanos yo como Pastor y Misionero Vidente del Corazón de Je--
sús, al mismo tiempo Ministro de las obras de Cristo en este sector, por
ser responsable en ésta Empresa de salvación, y por tener recibido tantas
revelaciones tan Santas, y tan sublimes de las divinas palabras, que tal--
vés no sea digno de ser revelados en ciertos ambientes, más como las mis--
mas palabras me inculca y me impresiona a desempeñar el problema de éste
Ministerio.

Por ésta razón hoy siendo ha una de la tarde, en mi resinto en mi pobre -
vivienda, en éste sector selvatica, dentro del escuadrón Apostólico y Evan-
géllico, mediante la Santa Embajada Misionera, através de la voz de Dios en
beneficio de la humanidad, jugando por la parte pequeña, normalmente a --
aquellas pobres familias de minima condición, basado por el consejo cele-
stial, y las directrices divinas, hacéis bien inspirado por el Espíritu San-
to a crear mas en ésta etapa del siglo (xx), a fin de socorrer a los her-
manos ingresados al seno de la Orden, Cruzada, Católica, Apostólica, y Evan-
gélica, a la Madre Central del Brasil, entonces será construido 2 Puestos,
de cooperativa intitulado, (Puesto buen Pastor o cooperativa Cristiana) -
o Auxilio de emergencia para el pueblo de Dios, por la base del Banco de
Misericordia, una construcción en al Amazonas, sus iniciales son los sigui-
entes: (A.E.B.M.C.C.) que significa, auxilio de emergencia Banco de Mise-
ricordia o Cooperativa Cristiana, donde yo como soy responsable, siendo la
una hora de la tarde, dicté y trabajé éste documento, para ser entregado -
a los referidos participantes accionistas de la comisión.

Excelentísimo Dn. Gabriel Segundo, primer Patriarca de la Orden en el Perú
yo como responsable apelo al Tribunal Divino, deposito mi confianza y mi
esperanza en Dios Padre aceder de toda las cosas, deposito mi esperanza -
en el mediador entre Dios y los hombres Jesucristo Salvador, y espero en
los hermanos de voluntaria y buena voluntad, de buen corazón, con especia-
lidad de los hermanos congregados en la O.C.C.A.E. de la misma forma pode-
mos aceptar auxilios de donativos óbolos de los hermanos accionistas co-
laboradores y admiradores populares y todo ciudadano que quiera auxiliar
en ésta obra de caridad y de salvación.

Como ésto es una verdad declaramos aquí la comisión.

- 1.-Autor Fundador, responsable Pastor y Misionero Vidente, José F. Da Cruz.
- 2.-El Patriarca Dn. Gabriel Segundo.
- 3.-Un Inspector General. Dn.
- 4.-Un Fiscal General.
- 5.-Un Procurador General.
- 6.-Un Delegado Dn.
- 7.-El Capitan General. Dn. Juan Ipashima Dosantos.

Para mejor garantía y válidas, aquí suscribo, Pastor Misionero Vidente.

JOSE FRANCISCO DA CRUZ.

Es copia fiel auténtica de su original, transcrito en la oficina Madre -
Central del Perú, Villa Buen Pastor o Auxilio de Emergencia" Sta. Fé río
Marañón, a los 6-02-80.

(Fdo)

NUEVO PROYECTO PARA EL
AÑO 1,980, DIRIGIDA POR
LA SANTA BIBLIA, IGLESIA
MADRE CENTRAL DEL BRASIL.

၁၀၅၀၀

S. J. - C.

Un apelo para el Tribunal Divino, al respecto de uso y abuso, conmigo o sea contra mí, Decreto de separación, basado en el Decreto Divino del 18-8-79, cuyo Decreto Divino me avisaba de ésta manera, era la vez de mi gran de orientador, mi guía, mi Defensor, mi Abogado, mi mayor íntimo amigo de mi alma; dando me decía a las 11 horas del 18 de Agosto de 1,979, no reconocía para preparar un pueblo destinado como sea perfecto, piezas para comenzar el nuevo año de 1,980, con más sinceridad, más amor, más continencia y mas realidad.

y mas realidad.
Por esta razón levantamos aqui este Documento en nombre del Señor.....
Para todos aquellos que no respetan los avisos que vienen del cielo y no
obedecen, y no respetan la administración, ni a los --
pastores, ni al Misionero enviado por Dios, todos estos tales hom-
bres desobedientes y atrevidos, quedarán para atras, sujeto a la palabra
de MALLICION, ANATHEMA MARAMIATA, por aprovarmos la obediencia de los indivi-
duos que observan el reglamento de la Orden, de la Nueva Reforma Espiri-
tual, juzgado por el Decreto Divino del 18 de Agosto de 1,979, en este --
termino en nombre de Dios, Padre, Hijo y Espiritu Santo.

Apuntamos como seguidores de la Orden y servidores de Cristo, así como nuestro Patriarca Dn. GABRIEL SEGUNDO.....

Apuntamos como desobediente y atrevido a Dn. Manuel Serrano Malon.....

con residencia en Iquitos, Distrito de Iquitos, Provincia de Maynas, Dpto. de Loreto, país Perú.

Quedará excluido, dispensado y expulsado, con el permiso de Dios, aquel por cuya idea en sentido de denunciar a los hermanos, por odio, por envidia, por capricho, por política, por idolatría, por leyes desconvencientes, por escándalos, por juegos y bebidas embriagantes, quedará suspendido de la Orden, prohibido de desempeñar funciones religiosas, llevarán al conocimiento de la policía Civil, en sentido tanto Nacional como Internacional, este tal individuo que surge por caminos extraños, con ideas erróneas, está prohibido expresamente de ejercer funciones Religiosas y vestir DATIMA, por tanto repito, que está completamente retirado de nuestra Orden, por que no se trata de peleros ni burles, ni discusión, ni engaño, ni sabotaje, ni prostitución, pues este tal que no muestra falso desobediente, será tachado de ahora en adelante como Comunista idolátrica, Católico, Romano, en la quinta columna como atrevido, que no respeta el reglamento de esta Orden, ni a los Directrices del FULDADOR, totalmente no es de él, más es de Dios.

Por tanto está separado de nuestra Orden por los motivos Sgtes:

- 1.-Por que Ud. dejó a su mujer legítima, casado en la órden, y en la órden no puede casarse más.
- 2.-Por que no obedeco la órden del FUNDADOR, y quiero seguir por otra forma por la dirección de tu nariz, por que Ud. no quiero hacer amistad con su compañero y obedecer.
- 3.-Por que Ud. volvió al sector, siendo que Ud. está prohibido y volvió sin la órden del FUNDADOR.
- 4.-Por que el hermano que está hoy en día obedeco y tú no quieres obedecer, cuando yo envié la órden para dispensar, los talos individuos y Ud. de hoy estan por su cuenta y las obras que van de Ud. quiero deshacer só atrevido, malvado, quieren hacer de esta órden a tu ida, mal, yo estoy conociendo que eres comunista, de hoy en adelante Ud. queda por su cuenta, sigue el parecer de tú nariz, por que de poco tiempo Ud. va ser amasado por la punta de tú nariz, para pagar tu orgullo, tu violación y tu atrevido, Ud. reconocen que yo recibí esta órden de Dios, con la gracia de formar elementos para obras de Dios, y dispensarlo cuando no obedecen.

ALLI SUSCRIBOME COMO PASTOR DE UN REBAÑO, MISIONERO VIDENTE DE -
LAS TRES SANTISIMAS PERSONAS DIVINAS.

JOSE FRANCISCO DA CRUZ.

Modelo Cristão Matrimonial, do Amazonas.

ponto, 7º Documento cristão do povo de Deus, descrevemos aqui um Novo problema como decretado no seio da ordem C.C.A.E. cujo de orotio Revelado A base do céu Em -30-8-80.....
Eu como pastor missionário vidente Apostólico dos ultimos tempos respondo vel. por todas obras Religiosas dentro dos quadraos da igreja. Madre Central do Brasil. ordem. C.C.A.E. foi uma a pelo ao céu quando observava a irregularidade de uma injusta moral, que se Alastrava dentro do seio da ordem. como seja os Amasiados. os atarado. os lobos vestidos de o velho os associados da politica secreto. os partidarios das Serpentes e dos dragões. Como Deus, e justo. sede santo porque meu pai de céu e santo. Cap.8. Agora dia 18 de julho. Recibi uma avizo donde se inspirar a Reforma dos matreminhos. e batizados. dia 4 de Agosto. Recibi outro avizo dizendo tenha diante de tua maos os estatutos da ordem C.C.A.E. Agora dia. 30-8-80. Outro a vizo do céu que disse. agarante a minha missão, cuida da minha missão tira tudo os filhos da iniquidade e tira todos filhos da Elussão donde. Eu estou Executando. então foi donde eu como pastor Missionário. unico. Patriarca. cristão deste cetor. Sendo a2 horas e 5 m. da tarde. dia. 6-9-80 Eu em nome do senhor Jesus. Atmaves da T.R.R.C. do século. xx Bareado pelo 2º plano do problema da Redenção. então se por consequencia foi obrigado. procurar uma defesa. contra os ataques. surgido no século. xx. contra o povo de Deus. donde com a graça de Deus. espirado pelo espirito. santo. eu como pastor vidente J.F.C. Fundador. e outor desta santa Empresa da salvação. donde crisi. formulação Ditei lavrei este dito. documento que entra em vigor em 1-9-80 cujo documento Autorizado os menor da ordem. C.C.A.E. do seio da igreja. m.C.B. obrigamos a Todos irmãos desta ordem. a Reformar seus matrimonios. Batizados e circuncidado. Reformando e casando o que não são casado na ordem. da mesma forma recolindo os amasiados para o seio da igreja C. contando que ele seja casado no Casamento cristão da cruzada. da mesma forma os que são casado em outra religião. ao qual tem que ser casado e batizado na aguas e circuncidado pelo Rito da santa cruzada. de outra maneira. não podemos aceitar-lós e nen recolher como irmãos. na duma vez. casado a ordem e batizado na aguas pelo mesmo rito da ordem. circuncidado pelo mesmo Rito da ordem. donde Apresentamos 12 pontos Simbolizamus 12 culunas da igreja do cristão.....
ponto 1º Exigimos daqui por diante um Diretor. especializado como seja seguidor do Regulamento desta ordem. Observador. dos preceitos de nossa senhor. Jesus cristo. comprador. do seu Dever. e cargos. dizimos. moral. santo. etc.
ponto. 2º da mesma forma as 8 culunas que acompanha o Diretor. na mesma formalidade. dentro dos quadraos da ordem. no mesmo sentido observando este trabalho cristão que entrara em Exercício dia 1º de Setembro em Diante....
ponto. 3º os homens que são amasiados dentro de um periodo. 7. anos para cima mediante 3 testemunha. legal poderar. ser casado na ordem. C. com a dita mulher que vive livre..... cap. ve AS jovem que estão na vida. procuram casar. negenerar dentro de 77 dias causo não obedecer este concelhos e continuando a prostituição. serao espulso da ordem. com toda familia. para outro cetor donde não em contrar a nossa congregação e nen mesmo regulamento--causo um homem casado deflorou uma jovem de menor idade. sendo enocente pura e jovem. tendo boa testemunha desua pureza este senhor pagará Em crs. 10.000,00 pela honra da sua filha. será Executado na forma da lei. pelo juiz. de Direito. em união com a policia Civil. e o juiz. de menores ou por outra este senhor podera passar 5 anos de prisão. se ele pagar os crs. 10.000,00 de acordo em paz sera espulso da quela comunidade. para um cetor inguinorado. de 7.000 metro de distancia. Esta e a minima distancia....

continua para pasna 2ª

Familia: euer aigua romana
medica.....

3ª pag. Modelo cristão Matrimonios dos Amaldiados

ponto nº 8 Se um irmão tem uma Lavrora e um animal, porco ou gado do vizinho devorou a Lavoura, então-se este vizinho tem o brigaçao de pagar o justo valor da Lavoura! ou se estragou 4 ou 5 pezinhas com 4 testemunhas para a yaliar o estrago, este senhor pagara o justo valor, não tendo Dinheiro dara o mesmo Animal que estragou. se um irmão da ordem comprou um batelão ou um Armazem com praso marcado, não precisa, fazer demanda nem a demetimos ce grave, procura pagar integralmente: cauzo! não tem Dinheiro no momento que foi tratado e as As Exegencias são precarias,.... Então ~~chamamos~~ chame os 9 membros, faça um Acordo com o pretendente outorgante vendedor, prolongado mais um ano de praso: A junte todos irmãos da ordem, combina a pagar em 4 prestação.....

ponto. nº 9 Doravante não podemos mais a ceitar os Diretores comerciante. porque tem um avizo do céu: as 6 meses a tras, que os Diretores seguindo na paz santa obedecendo o Regulamento da ordem, os preceito de nossos senhor, Jesus cristo terão seu nome escrito no céu. as mulheres de calça comprida por favor Respeitam a ordem. C.C.A.E. - faça um ~~uniformezinho~~ um ve te mais comprido e vizitar, não apareça em trage de homem que nos não gostamos, ~~este~~ e nen vestido de manga curta porque não permite a ordem. se na tua casa. vive assim vossa Exelencia faça um ~~uniformezinho~~ para vizitalo voltando na sua casa faça o quequira: vossa Exelencia deve reconhecer que entidade ou instituto de igual maneira, ou qualquer outra Religião tem o seu Regulamento: seria bon obedecer pontualmente porque a Educação Religiosa premitte respeito a te um chiquero de porco e galinheiro de galinhas e estrebaria de cavalo? quanto mais a nossa casa de Deus, aonde Jesus fala continuamente com o fundador. porconceguinte repetimos este pontp. - um Diretor não pode ser comerciante. ou seja Diretor da ordem ou seja comerciante de balcão, ~~deixa~~ cesar o que e de sesar e dei a Deus, o que e de Deus, se e tua vocação de comercio, faça um Almazem, grande 500 metro fora da ordem. e concorda com os irmãos em compra e venderes em pres convitativa Reconhecendo os irmãos que comprares, procura Receber em produto d caça e pesca, produto agricola e produto da selva. ponto nº 10 As criancinhas d cinco Anos para adiante devem ser separada sua cama para Evitar ensulto de sata Meninos em sua cama e meninas nas suas para outro lado: veja o que esta assuced entre varios Lugares! pai furnicando com suas filhas, ja não e mais pai! epuro satanas em pessoa. da mesma. forma, pais, mass e Diretores tomam cuidado: não dexe sua filha passear com qualquer pessoa cornera-perigo. os pais. pedem casamento para suas filhas. as mães aconselham suas filhas, mais não deixe ~~contaminar~~ se pobrizinhas jovens porque de agora endiante sera Executado os planos da corrente de Ago. e do ajustamento cristão.....

ponto. nº 11 Avizamos os irmãos que aumentamos mais os saserdotes e diminuimos patriarcas! fazem hoje 5 dias que uma voz Avisou que tirasse todos os patriarc e deixasse um sounicamente. da mesma forma aconselho os irmãos que tomem cuida no finaciamento bancario. porque muitas vezes! poderar voce internar na selva cachimbo com canudo e tudo porque o banco ~~de~~ serio e e justo nas contas e Exa no tempo. veja que aqui no Amazonas não ~~oferece~~ vantagem para o ~~finaciamento~~ Agricola: esto e para o sul, onde pro duz cereais em a bundancia, em bom pre igualmente foi ja o cafe Algodão mais meus irmãos cruzadoraes se voce quere Dinheiro no banco, sejam honesto e sincero e trabalhador e conomico, não despra a ordem. por causa do dinheiro, porque mais tarde as consequencias são duras se queres mesmo fazer seu movimento no banco afirma com grande afinco o heron confiança em Deus, coragem e ~~peça~~ pe na tabua.....

ponto. nº 12 ultimo ponto dentro a igreja de cristo, todos que querem viver justamente na ordem. santamente, legalizado tem problema Religioso venha ca presenca do fundador pagar seu Dizimo integralmente, fazendo o circucioso simbolico e batizando nas aguas, casando e Reformando seus casamentos e do me dizimos Recebendo da sede. (continua)

Apenas cif. 40,00 por boca desde Resnascido até velice, pagamos da maneira que Recebemos, Dizimos em prata e obejeto, ficamos até qui este ducomento deve ser Reconhecido e aprovado pelas pricipais auturidades competente atualmente em vi como seja...

Assinatura- do juiz de Direito.....
Assinatura- do prefeito Municipal.....
Assinatura- do Delegaddo Municipal.....
Assinatura- patriarca da ordem. C.C.A.E.....
Assinatura- do delegado da ordem. C.C.A.E.....
Assinatura- do pastor e fundador.....

QUEBRADA JULI AMAZONAS-----
BRASIL IGLESIA MADRE CENTRAL
DEL BRASIL NUEVA FE, NUEVAS
ESPERANZAS Y NUEVA EN MARCHA
IGLESIA MADRE CENTRAL DEL-
C. Y EVANGELICO -----

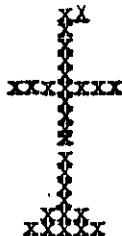
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33

SEPTIMA TENDATIVA DEL BUEN CRISTIANO:

- 1.-Vete a la llaga, hijo, muera creyendo en tu tierra, a tu nación.....
- 2.-Vete a poner un nuevo fuego consistiendo a tus hermanos.....
- 3.-Este es el único medio en esta mala generación.....
- 4.-Esta forma maravillosa guarda bien en tu corazón.....
- 5.-Pues el buen Jesús está llamando para hacer santa unificación.....
- 6.-Vete a juntar a tu pueblo en una sola religión, en un solo Dios, Dios de Abraham.....
- 7.-Un solo Jesús Salvador que tanto más sea, pues él es nuestro único Dios.....
- 1.-Vuestra voluntad es que yo me dedique a la verdad salvar a la almas.....
- 2.-Entonces te voy a decir lo que en adelante me ocuparé a esta tierra y al dragón.....
- 3.-Tu vas a dejar de ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 4.-Tu vas a dejar de ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 5.-Tu vas a dejar de ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 6.-Tu vas a dejar de ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 7.-A muestra fe, nuestra fe, y nuestra religión, nuestro rito, nuestro fe.....
- 8.-Tu nunca más volverás a ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 9.-Tu nunca más volverás a ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 10.-Entonces, entonces, entonces, entonces, entonces, entonces, entonces.....
- 11.-Pues nuestra voluntad es que yo me dedique a la verdad salvar a la almas.....
- 12.-Casandose en dos sacramentos, Eucaristía y Civil, en nuestra fe.....
- 13.-Tu nunca más volverás a ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 14.-Formularlos, cartas y cosas que que todos ellos mismo de Dios debes respetar.....
- 15.-Tu nunca más volverás a ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 16.-Tu nunca más volverás a ser un simulacro de la religión y mala nación.....
- 17.-Tu no seas político, sea verdaderamente sea que seas para morir en la verdad.....
- 18.-Tu si tienes mujer procura vivir bien con ella, por que ella te dará felicidad.....
- 19.-Tu siga nuestra fe, nuestra religión, nuestro rito, nuestra fe, a nuestro Dios viviente.....
- 20.-Tu no seas orgulloso y soberbio, tu eres tierra, no puede barro contra barro.....
- 21.-Tu quieres casarte hijo, no casarse la mujer despues de casado y de la misma.....
- 22.-Tu quieres hija, no casarse a tu hijo despues de casado.....
- 23.-Hijo mio mi grande hermano pide un buen casamiento para tu hijo.....
- 24.-Mi querido hermano no dejas a tu hija a hijo prostituir en ésta.....
- 25.-Por amor de Dios, respeta la santa Ley de Dios para tu felicidad eterna.....
- 26.-Si Ud. dejas a tu hija y a tu hijo prostituir y pecar Ud. vas a.....

A...S...N.

S...J...C.



ASAMBLEA GENERAL 26 DE JULIO DE 1,982

ORDEN CRUZADA CATOLICA APOSTOLICA Y EVANGELICA PERUANA

"VILLA D. I.A.P.C. ANCORA SALVADORA.

TODOS LOS DIRIGENTES DE LAS DIFERENTES HERMANDADES.

Como se puede anotar hermano de la zona del río Amazonas, del río Marañón-del-río Ucayali, en total de hermanos; y llegamos ese día una asamblea General - con la dirección del hermano Fiscal Samuel Bautista, también en dicha asamblea se encontró, el Rvdo Sacerdote Oficial, Baltazar Saul, también el Rvdo Sdte. Decelino Matías, y el Rvdo Sdte. General Gabriel Segundo; Comenzo la reunión a horas 7.00 de la mañana, el Fiscal General dió por inicio con 3 Padre nuestros 3 glorias 3 Faculatorias, seguidamente el Fiscal General tomo su gravadora, y dió inicio las grabaciones de la reunión que se llebo a cabo el día 20 de Julio de 1,982, donde primeramente se grava el Acta de la organización de la Madre Central de la orden, Cruzada, Católica, Apostólica, Evangelica, y así; sucesivamente los demás testimonios de sus ultimas palabras - del Fundador de la orden. Hermano Misionero del Corazón de Jesús, JOSE FRANCIS GO DA CRUZ, donde presentó el Fiscal 3 casseett, siendo los más interesantes - para dar a conocer a todas las hermandades sobre la partida de nuestro Autor- y Fundador de la Santa Misión; total de asistentes en dicha asamblea 27 hermanos, en esta oportunidad se dialogó sobre la Junta Central de la Orden, quedando para su solución cuando vuelba el Fiscal de la sede Espiritual de donde el representante del Fundador también se tomo acuerdo sobre los Registros de Matrimonios, y de bautismo, de presentación, y bautismo de las aguas, y también sobre el levantamiento de nuevas Santa cruces, para nuevas comunidades y renovaciones de las cruces, que se encuentran en malas condiciones, también sobre los dos veces casados quedó pendiente; y los separados por 7 años pueden casarse nuevamente pero en la Orden.

PARTIDA DEL FUNDADOR AL CIELO.

También en este día se aclaró sobre la fecha de la partida del Fundador al-Cielo fué el día miercoles 23 de Junio a horas 9 con 15 minutos de la noche - y siendo el velorio aproximado como 40 horas, y siendo el entérro de su cuerpo en su recinto Sagrado el día viernes 25, a horas 6 con 30 minutos de la mañana también se escuchó las palabras que le dejó en su lugar, al inspirado al hermano Walter Nevis, asumiendo su responsabilidad como hombre de Dios, - con la misma honra con el mismo respeto con la misma santidad, con el mismo - enseñamiento con el mismo Dios, con el mismo amor, con la misma caridad, para - con los pueblos de las mismas funciones que él abió y que él anunció y que - nada fú exonerado que todo sigue lo mismo; el mismo punto la misma fé, la misma esperanza, la misma caminata, entonces el hermano Walter Nevis espera solución del Cielo que Dios le muestre, que Dios le dió para saber la finalidad - de los pobres Peruanos, en que sentido se van a encontrar ellos, en tiempo demarcado, que Dios les va a dar a ellos, para que ellos puedan pagar sus Diezmos y para el compromiso con Dios salido de sus maños mal echos, que no está agradando a Dios.

No sabran ellos si será de 40, días ó a 8 meses solo Dios; quien save, entonces está esperando la segunda orden de nuestro Padre Celestial.

Que vaja del Cielo el don de espíritu Santo sobre sí; para que ilumine para donde será si pudieran mover a favor de ellos, entonces, -- Hermanos nuestro -- hermano Walter Nevis, es la sede de nuestro Misionero en la Selva de la floresta cumpliendo esta misión de Dios; cumpliendo su santidad, conforme él decia con el mismo respeto con la misma honra, llegamos pedimos la bendición.

De la misma forma como de antes todo lo que nosotros queríamos como-
pedimos al Misionero también, él quedó para que aguen la misma obra -
que él Misionero estaba haciendo entonces nosotros debemos respetar
de la misma manera, si llega algunos al puerto sabemos que tenemos
horario para llegar, en la sede del Misionero no podemos llegar con
familia a no ser autorizado, por él, entonces mis queridos hermanos así
está; él está cumpliendo según las ordenes que fue dado siguiendo
como está Misión para que él cumpla como se escribió, anunciado.
Por nuestro Pastor Misionero por que él no puede fallar, y les llamó
a todos, y pidió su Biblia y dio lectura apenas 5 versículos más ya no
alcanzo su vista y le entregó la Biblia y le dijo, Walter toma cuenta
de mi pueblo, de hoy en adelante no te llamarás más Walter Nevis serás
llamado un Pastor y le dijo, soy yo quien lave tu cabeza, soy yo quien
tu cuerpo, soy yo quien lave tu alma, toma cuenta de mi pueblo, de hoy-
en adelante tenga fe, para luchar contra Satanás; Dios está contigo en
la hora de su agonía dijo:
El día 23 él comenzo a hablar; hay mi Dios, ayúdame Señor Jesús del calvario
mi Padre yo todavía quiero llevar a tu misión al frente; más perdona
estas obras que yo desahucé fuera de tu agrado Padre, Padre déjame
llevar al frente tu misión, Padre perdona a los pobrecitos más culpa-
bres, desahucados, finalmente él siguió aconsejando a su pueblo, que-
se allava su lado, siendo las 9 con 15 minutos de la noche y partió
al Padre.
Entonces fue muy maravilloso; entonces de él habló, dice para los her-
manos mucho cuidado después de mi salida, mucho cuidado después de -
mi salida, aquí está la escuela aquí está la escuela de Jesús, enton-
ces queridos hermanos, para que no desmayen tengan mucho cuidado XXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXX con el batir de él de esta tierra porque sabemos cuando
el permanecía todo lo que queríamos ybamos a ver la solución desde el
Misionero; bamos por consejo de él, vamos a buscar un estatuto, bamos
a la por un bautismo bamos para una reforma, bamos por un casamiento,
entonces para eso tengan cuidado para que no desfallezcan ni desmayen;
es que esta firme que se afirma más por que el nos dejó un estradón abi-
erto, un camino, dejó los estatutos dejó sus reglamentos maravillosos,
la Biblia sagrada en nuestras manos para que nosotros bamos.
entonces mis queridos hermanos para que ninguno más tarde no lllore; y no
ay mas modo de salvarse aprovecha en cuanto es tiempo; mi hijo yo me voy
y volveré; nose si volveré en el brazo de mi madre, o si volveré bajito
como estoy; Felia de aquel que yo lo encuentre firme esperando hasta mi
buelta; bengo a llevar a mis escogidos para ir con migo; estan con las
palabras que pronuncio el día de su partida de la tierra al cielo a dar
cuenta de su obra de la tierra después de 20 años de predicación Fundador
y Autor de la Orden C.O.A.C., Iglesia de Dios Vivo del siglo XI hermano
Jose Francisco De Cruz Apóstol de los últimos tiempos del Sagrado Corazón
de Jesús, quedo en medio de nuestra Orden un Día Período Santificado re-
cordación de la sufrida caminata, Misionera biográfica del Fundador de la
Orden, Hermano Jose Francisco De Cruz siendo el día miércoles 23 de Junio
de 1,982 a las 9 con 15 minutos de la noche, volar toda la noche con can-
ticos y salmos toda la noche, y en la mañana una Santa misa y una prosecu-
ción en la fecha ya mencionada.- También el Fiscal General dio a conocer
sobre las cruces que estan en malas condiciones deben ser renovadas en lo
breve y el cuerpo de la cruz debe ser enterrado 7 palmos de profundidad
ya sea por detras o por delante de la Cruz levantado y todo el largo debe
ser cercado un cerco bajo, y sembrar flores dentro del cerco y el brazo
es cercado en el mismo lugar y la cenise guarda.
También el Rvdo Gabriel Segundo dio lectura la minuta de constitución de
la Orden, por ser aprobado y firmado por el Fundador de la Orden y dio
a conocer que las autoridades se encuentran en dicha junta central, y que
están para presentarse al Fundador para ver si va seguir adelante o no
el Rvdo dijo: la junta central puede trabajar donde unido todos los 500
hermanos lo trasladen a cualquier sitio pero se necesita, hombres respor-
sables, que enfrenten este compromiso y dijo el Rvdo: debemos reorgani-
zarnos en la brebe, y quedo para ser solucionado en otra oportunidad.

El Rvdo les dijo que la junta central tiene 2 casas de calamina una casa de 20 metros casa de abrigo donde esta funcionando una escuela, tiene material de pesca tiene ganados del bando de misericordia y agricultura, el Fiscal dijo en último estas cosas tienen que quedar todo ahí no se puede tocar, en dijo que va a preguntar al Pastor encargado de la Misión son todos estos puntos, son los acuerdos que se llevo a cabo para una solución de la condición de nuestra Misión en el Perú. los que participaron son los Siguiemtes .

- | | |
|--|-----------------------|
| 1.- Rvdo Scto, Gabriel Segundo | Rio Maralon Ciriayacu |
| 2.- " # Oficial Baltazar Saul | San Martín |
| 3.- " # Decelino Mattias | Maniti |
| 4.- Fiscal General Nacional e Internacional , Samuel Bautista, | Rondña |
| 5.- " Regional Francisco Curico Tamani | Libertad Ucayali |

DIRECTORES

- | | | |
|------------------------------|---------------------|--------------------------|
| 1.- Juan Flores Marin | Iquitos | "BILLA" Sto Crto Bagazan |
| 2.- Toribio Meza Lopez | Nauta | |
| 3.- Geman Berneo Acho | Quebrada de pichana | |
| 4.- Luis Manihuari Tuirima. | " Pucallpa " | |
| 5.- Ricardo Marichi Sanbrano | Quebrada Maniti | "BILLA" Sta Mari de F. |
| 6.- Enrique Carihua | Iquitos | "BILLA" 9 de Octubre |
| 7.- Reyes Pezo Flores | Quebrada de Pichana | |
| 8.- Mauro Velasco | " " | " |
| 9.- Cesar Flores | " " | " |
| 10.- Elias Sanbrano Pacaya | " " | " |
| 11.- Orlando Oroche | Aucayo rio Amazonas | "BILLA" rosario |

En total con todos los demas miembros miembros son 27 hermanos que asistieron en esta Asamblea "BILLA" D- I- A- P- C.

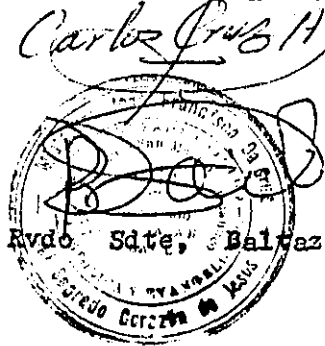
Rondña 26 de Julio del año de 1,982.

Para mayor constancia firman los Siguiemtes,

Rvdo Scto General

Rvdo Scto Decelino Mattias

Fiscal General No 1



Rvdo Scto, Baltazar Saul

33 PONTOS COMO FRUTO SAVEROCO DO ARVORE DA VIDA, A SANTA CRUZFAZE DE
 CRISTO.

- 112
1201



GOVERNO DO ESTADO DO AMAPAZ
SECRETARIA DE ESTADO DE SAÚDE

58.- La na cruz está as 3 letras gavyadas.....
59.- " " " tá o perdão de toda maldade.....
60.- " " " podemos ver a face de cristo.....
61.- " " " Jesus foi morto inocente por nossa amcr.....
62.- " " " tá o único carimbo da paz.....
63.- " " " encontrasse remédio para nossas chagas.....
64.- " " " Deus não encontra-se mirando.....
65.- " " " ele foi banhado com seu sangue Divino.....
66.- " " " foi traspasado, lacerado a bendita sacrossanta carne de cristo
67.- A Cruz foi a chave que abriu a porta do céu ao ladrão arrependido..
68.- La na cruz tá bendita flor da inocência de cristo.....
69.- " " " tá a bandeira da pátria eterna.....
70.- " " " foi gravado os últimos dados da missão humana na terra...
71.- " " " tá a cama leito da morte de cristo.....
72.- " " " " a defeca contra as maldades e apegos.....
73.- " " " foi donde nasceu o braço, uniao, paz entre os homens na terra
74.- " " " tá a face que defende o homem contra sua maldade.....
75.- " " " tá o ministério de sua vida na terra.....
76.- " " " miramos o quebrantamento do decreto do pai.....
77.- " " " tá o pão de vida e o espelho da santidade.....
78.- " " " tá a defeca contra o feroz satanás.....
79.- " " " tá a prova da defeca.....
80.- A Cruz Deus nos deu como arma contra os tentadores.....
81.- La na cruz encontramos a preparação para nossa felicidade.....
82.- " " " nós espera cristo.....
83.- " " " vemos o rosto de cristo e seu sangue paciente.....
84.- " " " cristo vai na frente preparando os caminhos.....
85.- " " " será inspirado o sinal de cristo..... satan
86.- " " " encontramos uma arma poderosa que nos defende do braço de
87.- " " " cristo dispensa toda graça a quem vai buscar.....
88.- " " " Jesus chama ao pecador para se aproximar perto dele.....
89.- " " " cristo vai mostrar a verdade como tava.....
90.- " " " tá o apelo, paz e alegria.....
91.- " " " tá Jesus cristo salvador.....
92.- " " " tá a paz e a harmonia.....
93.- " " " tá a benção para todos os bons cristãos.....
94.- " " " tá a declaração do bem e do mal.....
95.- " " " tá a ciência do catolicismo.....
96.- " " " são inspirados as obras de cristo e a felicidade....
97.- " " " são imprimidas as obras de cristo e a finalidade.....
98.- " " " tá o reflexo do céu.....
99.- " " " tá a verdadeira paz e a única salvação.....

PASTOR MISSIONEIRO VIDENTE DAS TRÊS PESSOAS DIVINAS
DA SANTÍSSIMA TRINDADE,

JOSE FRANCISCO DA CRUZ.

QUI ESTA EL MODELO PARA EL BAUTISMO DE LA IGLESIA CATOLICA

CAPITULO N. 2

En el bautismo Catolico el niño debe ser bautizado de uno hasta 8 dias, dirigiendolos a la confirma no pertenece a nosotros.

No tengo orden del Señor esta parte solo pertenece a los Obispos.

Ahora cuando vas a hacer un bautismo, tome nota del nombre de la criatura del padre y de la madre. -Despues del dia en que nacio. -lugar Departamento y Pais. -Ahora la cuestion del padrino no puede ser un hombre cachacero o brujo, o criminal, reunido, o amancebado, o persona que vive con 2 mujeres, no debe ser un hombre que imboca espíritus malos; ni que tenga contactos con mujer ajena. -El padrino es un testimonio que representa al padre y la madrina representa a la madre.

Ahora como debes hacer un bautismo, caso de muerte de una persona puede bautizar.

- 1.-El padrino resa el credo de pie; y el celebrante resa de rodillas 3 padres nuestros, con todos los padrinos para realizar el bautismo.
- 2.-Lea el capitulo 3 en San Lucas en seguida coloca las 2 manos cruzadas en la cabeza de la criatura y dice: Supongamos que la criatura se llame. JUAN, quieres ser bautizado para ser reconocido por Dios como cristiano? El padrino responde: SI, quiero.
- 3.-De la misma forma el celebrante pregunta, Tu Juan renuncias las obras del mundo cambiando las tinieblas por la el santo bautismo. De la misma forma el padrino. -Responde: Si Renuncio.
- 4.-El celebrante lee el capitulo encima citado, en seguida el celebrante comienza con una bolita de algodón, con la medida de una pulgada con oleo sagrado y dice: JUAN yo te bautizo, En Nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo amen. De la misma forma con el algodón enpapado con el oleo hace una cruz simbolica en la frente en el pecho y en la espalda de la criatura, diciendo: Bautizado estas Juan por el ritmo de la iglesia cruzada Catolica en seguida el celebrante con un vaso de agua, y el sacristan con un pañuelo espera abajo de la cabeza de la criatura, la madrina coloca la criatura de boca abajo en el brazo derecho y el padrino con una vela prendida coloca 3 dedos de la mano derecha en la cabeza de la criatura; en seguida el celebrante despeja agua en el medio de la cabeza de la criatura diciendo, En el, Nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo amen.

Esta agua que se derrama no se debe secar, se deja que se seque por si mismo. -En seguida el celebrante con un vidrio con sal coloca, un poquito

en la boca de cada criatura y el sacristan con un pañuelo para limpiar, que esta sal representa la unión espiritual a la naturaleza; en todos los actos el padrino representa con una vela prendida en la mano, en seguida el celebrante coloca la Estola en la frente de la criatura diciendo:

Juan recibe esta vestidura como simbolo nupcial del santo bautismo, revestido con nueva armadura como soldado de Cristo.

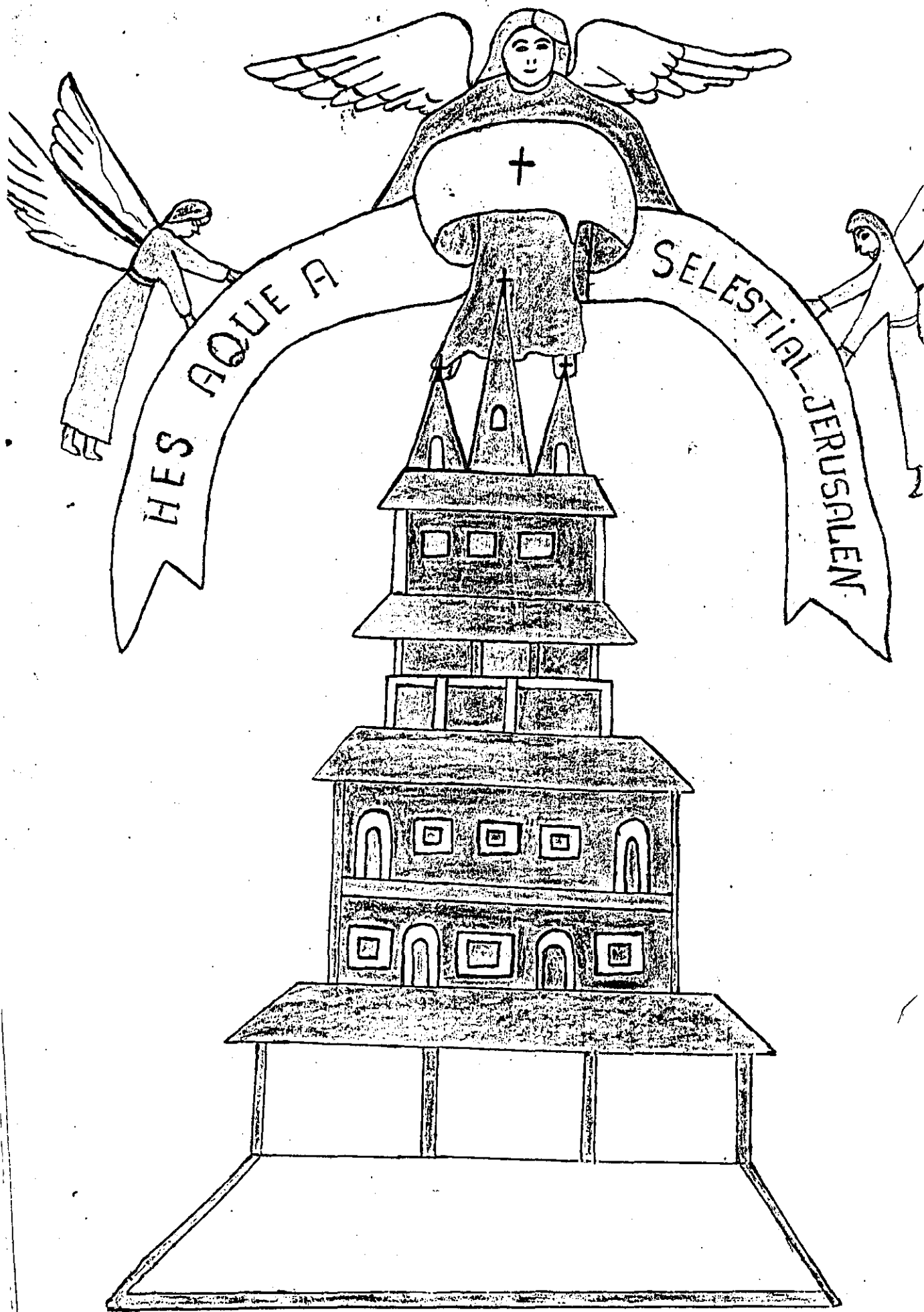
- 8.-En seguida el celebrante coloca una vela en la mano derecha del niño; y el padrino con la mano derecha agarra entonces; el celebrante y dice así: Juan reciba este simbolo de la luz divina como cambio de las tinieblas por la luz del santo bautismo, en seguida el celebrante hace una cruz en la frente diciendo: Bautizado estas Juan para toda tu vida.

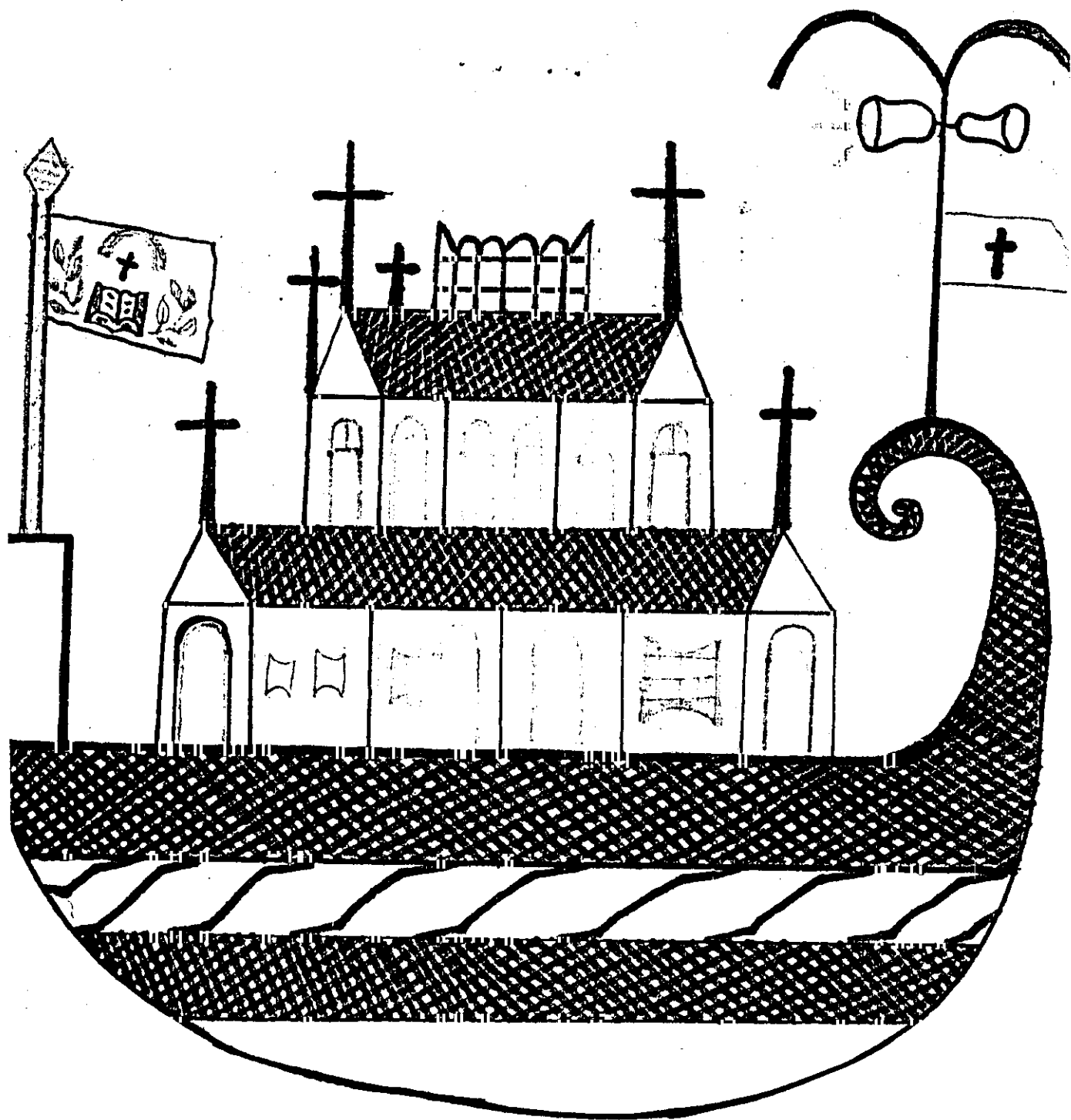
Ahora el celebrante va explicar el valor del seguimiento significado del santo bautismo.

Termino de todo se apaga las velas.

PASTOR MISIONERO RESPONSABLE SIervo EN CRISTO JESUS

JOSE FRANCISCO DA CRUZ.





ARCA CRUZADORA = 33 -

DO SÉCULO = XX -

III CONGRESO DE REORGANIZACION DE LA MISION O.C.C.A.Y.E.P. REALIZADA EN LA VILLA "ANCORA I.A.P.C." RONDINA PRIMERA ZONA. LOS DIAS 26 y 27 DEL MES DE MAYO DE 1,992.

En este III Congreso de reorganización se contó con la presencia de los siguientes hermanos de menzaje y hermanos Directores y representantes de diversas comunidades de nuestra Santa Misión O.C.C.A.Y.E.P.

AUTORIDADES DE MENZAJE:

- Fiscal General Nacional e Internacional: Carlos Cruz Acosta.
- Director Disciplinario General: Gilberto Acosta Aransivia.
- Capitán General: Juan Flores Marín.
- Sacerdote Regular: Samuel Alván.
- Sacerdote Regular. Lucas I (Manuel Bautista).
- Sacerdote Regular. Baltazar Saul.
- Sacerdote Regular: Humberto Paredes.
- Sacerdote Orador. Purificación Tamani.
- Disciplinario Regional: Pedro Catashunga.

DIRECTORES COMUNITARIOS Y REPRESENTANTES:

- Director de la Villa "Gesuania del Perú" José Olórtégui Camasca.
- Director de la Villa "Buen Jesús de Paz" Milton Mariche Valderrama.
- Director de la Villa "Buen Fin" José Tamani Canayo.
- Director de la Villa "Buen Pastor" Hector Unicahuari Tamani.
- *Director de la Villa "Monte de los Olivos" Humberto Núñez Péterman.
- Director de la Villa "Nuevo Belén" Victor Nashmate.
- Director de la Villa "San José de Paranaquiro" Lizardo Perea Zambrano.
- Director de la Villa "Canaán de la Esperanza" Marciano Cachique Sandoval.
- Director de la Villa "Ancora de I A P C" Eduardo Flores Huanuiri.
- Director de la Villa "Lucerna" Mamerto Manihuari.
- Director de la Villa "Jesuita" Alfredo Huayámbor.
- Director: Wilson Huani.
- Aspirante a Director Villa "Nueva Nazaret" Alejandro SHahuano Atravera.
- Representante de la Villa "San Pedro Tipishca", Sac. Humberto Paredes.
- Representante de la Villa "Nueva Alianza" Rufino Cambunungui Huayunga.
- Representante de la Villa "Puerto Brasil" Demetrio Ramos Salas.
- Representante de la Villa "San José" Sac. Oscar Cupapa.

Por la Suprema Voluntad de Dios en este III Congreso de Reorganización de nuestra Misión O.C.C.A.Y.E.P. se acordó entre otros puntos lo siguiente:

- A.-Formar una Junta Directiva Central.
- B.-Elegir a Nuevos hermanos de Menzaje que nos están faltando.
- C.-Nombrar nuevos hermanos Pintores.
- D.-Dar solución respecto a la mercadería. (tela)

- ELECCION DE LA JUNTA DIRECTIVA CENTRAL, quedó conformado de la siguiente manera:

- 1.-DIRECTOR, Fiscal General Carlos Cruz Acosta.
- 2.-PRESIDENTE, Disciplinario General Gilberto Acosta Aransivia.
- 3.-VICE PRESIDENTE, Sacerdote Regular Humberto Paredes.
- 4.-TESORERO, Robinson Cachique García.
- 5.-PRO TESORERO, Sacerdote Regular Samuel Alván.
- 6.-SECRETARIO, Carlos S. Armas Tenazoa.
- 7.-Pro Secretario, SACERDOTE REGULAR LUCAS I.
- 8.-FISCAL, Héctor Unicahuari Tamani.
- 9.-PORTAVOZ, Capitán General Juan Flores Marín.

Esta Junta Directiva Central, es y constituye como el único responsable de Nuestra Misión O.C.C.A.Y.E.P.

-ELECCION DE LOS NUEVOS HERMANOS DE MENZAJE, recayó por la gracia de Dios en los siguientes hermanos;

- 1.-DELEGADO GENERAL, Marciano Cachique Sandoval.
- 2.-DIRECTOR DISCIPLINARIO GENERAL, Héctor Unicahuari Tamani.
- 3.-INSPECTOR GENERAL, Benito Silva Pérez.
- 4.-DELEGADO REGIONAL, José Olórtégui Camasca.

ELECCION DE LOS HERMANOS PINTORES

Sector del Marañón, el hermano JAIME UNICAHUARI TAMANI.

Sector bajo Amazonas, el hermano WENINGER JOSE VARAS NINA.


SOBRE LA MERCADERIA (taia), por acuerdo unánime de éste III Congreso se dispuso, que será distribuido entre las comunidades que integran ésta reorganización, para los hermanos de mínima condición (ancianos, viudas, huérfanos, e inválidos, etc.).

Entre otros puntos de mucha importancia para la Misión se acordó:

- a).-Pagamiento de los diezmos en forma normal en cada comunidad para el propio beneficio de las Iglesias.
- b).-Sobre la celebración de los servicios religiosos (Misa y Cena) se hará según la nueva fórmula elaborada, teniendo así una mayor unificación.
- c).-No aumentar ni disminuir los santos formularios y el santo Estatuto de nuestra Misión conforme a lo dado por el Autor y Fundador de nuestra Santa Congregación.
- d).-Se llevará un mayor control de todas las actividades y funciones en nuestras comunidades, para lograr una mejor marcha de la Misión.
- e).-El cuerpo de menzaje debe ser impulsado por cada comunidad, facilitando de esta forma el cumplimiento de su labor a desempeñar.
- f).-Nuestros hermanos de Menzaje, llevarán a nuestras comunidades amor, paz mansedumbre, paciencia y verdad, constituyendo para los hermanos Directores una gran ayuda para organizar su comunidad.
- g).-También se confirmó sobre los uniformes y diseños todo queda normal e igualmente sobre las Banderas de la Misión.
- h).-Se hace recordar a todos los hermanos congregados sobre la asistencia a los Aniversarios; cada hermano llevará consigo su banderín color blanco según lo establecido, y cada caravana portará una cruz Apostólica.
- i).-El uso de las cristinas queda anulado.
- j).-Sobre los carnets quedan sin valor, hasta nueva orden, en adelante mas Dios ha inspirar, por que la cobertura de cada uno es la obediencia.
- k).-No debemos querer hacer mas de lo ordenado.
- l).-Los menzajeros saldrán a unos 90 días apartir de la fecha.

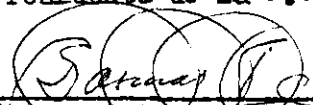
Como parte culminante de nuestro III Congreso se realizó la Juramentación de los Nuevos Menzajeros a cargo del hermano Reverendo Sacerdote Regular Samuel Alvan.


ALABADO SEA NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO.


Carlos Cruz Acosta
Director de la J.C.


Gilberto Acosta Aransivia
Presidente de la J.C.


Robinson Vachique G.
Tesorero de la J.C.


Carlos S. Armas tenazoa
Secretario de la J.C.


Humberto Paredes
Vice Presidente J.C.


Samuel Alvan
Pre tesorero J.C.


Lucas I
Pro Secretario J.C.


Héctor Unicahuari T.
Fiscal J.C.


Juan Flores Marín
Portavoz J.C.